N° 2 1957 Février

NOUVELLE REVUE THEOLOGIQUE

Pénitence et Conversion dans l'Evangile et la vie chrétienne

« Faites pénitence », « Convertissez-vous » [1]. Telle est la parole qu'avant toute autre Jésus a adressée aux Juifs et, par eux, aux Hommes. Elle avait déjà retenti à travers les invectives des Prophètes et la prédication du Baptiste. Le Christ, inaugurant son enseignement, la prononce à son tour avec une exigence et une autorité que personne jusque-là n'avait pu lui conférer.

Invitation pressante au repentir, mais surtout appel à la confiance et espérance de salut, ce cri traverse l'histoire de la Rédemption. Cri dont l'écho, s'il se répercute encore de nos jours, arrive atténué, semble-t-il, du moins dans sa vigueur et dans son accent traditionnels. C'est la première constatation du chrétien en face de cet élément primordial du message évangélique.

*
* *

Les formes accoutumées de la pénitence en effet tendent à disparaître et se rangent parmi les souvenirs de jadis [2]. Le jeûne, qui en

1. Nous employons le mot « pénitence », puisque c'est le mot consacré par l'usage, chez nous, catholiques. Les protestants traduisent par « repentance ». Aucun de ces mots ne rend « metanoïa ». Nous expliquerons, au cours de ces pages, le sens évangélique du mot « metanoïa » et l'attitude qu'il suppose.

2. Cette diminution de l'importance de la pénitence — il faut cependant l'ajouter — tient peut-être aussi à ce que les pratiques auxquelles s'attachait la vertu ont à peu près disparu. Et nous ne sommes pas encore habitués à donner ce nom de pénitence aux nouvelles formes sous lesquelles elle se présente et aux nouvelles attitudes qu'elle comporte. Ne faudrait-il pas rapprocher de la pénitence les réflexions de Jean Guitton sur la souffrance physique, qui tend à se faire moins fréquente : « L'homme moderne... comprend moins la souffrance ». La pénitence se marquait par certaines souffrances qu'on s'imposait (cfr saint Ignace de Loyola, *Exercices Spirituels*, 1re Semaine, 10e addition). Mais

constituait la manifestation la plus sensible, est tellement réduit qu'il devient difficile d'y manquer canoniquement [3]. La suppression de réjouissances durant le Carême[4] ne gêne guère la plupart des chrétiens, tant ce point de discipline semble passé sous silence. Les effets physiques, éthiques et religieux de l'abstinence échappent à la plupart des fidèles, et sans doute aussi au clergé [5].

Certains ordres religieux que la pénitence marque de sa dure empreinte prennent facilement figure anachronique. De l'extérieur, leurs pratiques pénitentielles paraîtront des entraves, empêchant de marcher à la cadence de l'époque [6].

La pénitence est étrangère aux préoccupations actuelles. Le mot même est absent du vocabulaire courant [7]. La prédication glisse rapidement sur ce thème. Il n'est guère abordé dans la chaire [8] ni dans les revues [9]. Il excite peu l'intérêt des chercheurs. La vie chrétienne actuelle y est peu sensibilisée.

---

il admet davantage le travail qui est une douleur active et proportionnée. Il est vrai que le travail est plus dur que jadis... alors que la souffrance est moins insupportable, étant plus anesthésiée » (J. Guitton, *Dialogues avec Monsieur Pouget,* Paris, 1954, pp. 178-179).

3. La nouvelle législation sur le jeûne autorise une telle variété d'aliments que, même pris en petite quantité, ils n'imposent pas de restriction appréciable sur les jours ordinaires.

4. Le rythme même de la vie actuelle rend difficile l'absence de réjouissances durant le Carême. L'année civile rassemble la plupart de ses activités entre la seconde quinzaine de novembre et la fête de Pâques. Le Carême, qui occupe un mois et demi de cette période, sera employé à toutes sortes de manifestations professionnelles, culturelles, artistiques et, aussi, joyeuses.

5. Comparons avec les éloges multiples que les Pères de l'Eglise, les moines et bien d'autres décernent au jeûne et à tous ses avantages, — avantages qui sont toujours exaltés dans la liturgie de la Messe : préface du Carême, oraisons des temps de pénitence, et dans le bréviaire, spécialement dans les leçons du second nocturne. Ce qui fait écrire au P. Louis Bouyer : « Nos ascètes rejoignent les vues de la psychanalyse sur l'indissoluble connexion de toute la vie des sens et sur la recherche, au moins obscure et inchoative, d'un plaisir érotique dans tous les plaisirs » (*La vie de Saint Antoine,* éd. Fontenelle, 1950, Le Coenobium, p. 65).

6. Que sont devenues les confréries de Pénitents, avec leurs cagoules noires, blanches, grises, dont faisaient partie les notoriétés catholiques et qu'on retrouvait encore, à la fin du premier quart de ce siècle, dans le midi de la France?

7. Dans un site touristique, le confessionnal de l'église portait : « Un confesseur est à la disposition des pénitents, de ..... heure à ..... heure ». Une main vengeresse avait biffé le mot « Pénitents » et l'avait remplacé par celui de « Fidèles ». Un papier avait été laissé dans les grilles du confessionnal, indiquant la raison de cette substitution : « Pénitent : ce vilain mot qui écarte de l'Eglise ».

8. Un membre de l'Action Catholique Rurale, entendant parler de ce sujet, déclarait : « Pourquoi faire pénitence? Au contraire, je mange solidement pour exécuter mon travail ». Réflexion typique. Ce chrétien réduisait la pénitence au jeûne, en dépit de ce qu'on lui expliquait, et n'y voyait qu'une gêne à ses travaux. Le sens de la pénitence était loin de ses préoccupations.

9. Les revues de formation chrétienne et d'Action catholique pour jeunes et adultes en traitent fort peu, au moins directement. Nous ne voulons nullement dire pour autant que les directeurs et rédacteurs oublient d'intégrer la pénitence

La conception optimiste de l'homme, qui est celle de la plupart de nos contemporains intègre difficilement la pénitence : « Pour trop de chrétiens modernes, écrit le P. Bouyer, la reconquête du monde par Dieu, la prise de possession de l'homme par le Christ, ne sont plus que des images privées de sens. On croit bien toujours, et certes parfois avec un optimisme déconcertant, que l'Incarnation doit pénétrer le monde entier de la présence divine ; mais on oublie ou on méconnaît le mode selon lequel l'Ecriture et la Tradition nous présentent ce processus. On n'y voit qu'une espèce d'infusion de la grâce à travers une terre simplement avide de la recevoir par tous ses pores et de s'en imprégner à fond [10]. »

La pénitence s'estompe-t-elle à nos horizons spirituels ?

I. L'ENSEIGNEMENT ÉVANGÉLIQUE

1. *Pénitence et Conversion dans le Nouveau Testament*

Or, dans l'Evangile, la pénitence est la première des recommandations. Elle se dresse en tête du livre. Elle accompagnera Jésus au long de sa vie publique et jusque sur la Croix. Elle constitue l'attitude sans laquelle on ne peut accueillir, comprendre et vivre le message du Seigneur.

Chargé d'annoncer aux Juifs la venue imminente de l'Envoyé de Dieu et de lui frayer les voies, c'est-à-dire d'éveiller chez ses auditeurs les dispositions qui leur permettront d'accueillir le Christ, Jean le Précurseur condense son enseignement dans la nécessité de la pénitence. « Faites pénitence, car le royaume des cieux est proche » (*Mt.*, III, 2). « Jean parut, prêchant le baptême de pénitence pour la rémission des péchés » (*Mc*, I, 4). Jean « vint dans la région du Jourdain, prêchant le baptême de pénitence pour la rémission des péchés » (*Lc*, III, 3). Telle est l'introduction directe, ou plutôt la première présentation de l'enseignement évangélique.

Sans doute la Vérité n'a pas encore éclaté dans toute sa lumière. Les hommes la « cherchent comme à tâtons » (*Act.*, XVII, 27). Mais Jean introduit déjà les Juifs dans l'Evangile. Sa mission et sa doctrine ne constituent pas simplement un narthex qui amorce la nef centrale, tout en lui restant extérieur. Elles font partie intégrante de la Bonne Nouvelle.

Sa fonction le situe à ce point unique de jonction où les Deux Testaments se rencontrent, où deux mondes, par leurs extrémités,

---

dans leur enseignement. Nous indiquons seulement que ce sujet est rarement traité « ex professo ».

10. *Le Baptême et le mystère de Pâques*, dans la *Maison-Dieu*, 2, p. 32.

entrent en contact [11] et se heurtent. L'un s'éteint et voit sa mission remplie. L'autre jaillit dans l'éclat du Verbe fait chair. Homme de l'Ancien Testament par la lignée prophétique qu'il continue, homme du Nouveau devant l'imminence du royaume et la proximité dramatique du salut, il doit accomplir le dernier effort avant la révolution religieuse que le Christ va réaliser.

Pour autant les exhortations du Baptiste ne sont pas simple prédication de circonstances, ces circonstances fussent-elles uniques, et dominant de leur grandeur l'histoire du monde. Jean n'est pas le premier à prêcher la pénitence. Les Prophètes avant lui, — oracle de Yahweh — l'avaient fait sonner aux oreilles d'Israël. Le Christ, après lui, reprendra la pénitence dans les mêmes termes. Il y a identité entre les premières paroles de Jésus et celles du Baptiste : « Faites pénitence, car le royaume des cieux est proche » (*Mt.*, IV, 17), proclame Jésus avant même le discours sur la montagne. Les premiers mots du Maître, rapportés par saint Marc, sont : « Le temps est accompli ; et le royaume des cieux est proche. Faites pénitence, et croyez à la Bonne Nouvelle » (*Mc*, I, 15). Chronologiquement, la pénitence est la plus ancienne prédication de Jésus.

Ne faut-il voir dans la concordance entre l'enseignement primitif de Jésus et celui du Baptiste, qu'une transition, une reprise par Jésus des formules de Jean, pour ne pas dérouter les Juifs que le Précurseur avait préparés au royaume? Est-ce seulement un point de départ qui sera vite abandonné au profit d'un enseignement de plus haute valeur? Nullement. La pénitence sera placée dans un contexte plus ample. Ses applications seront multipliées. Elle ne sera jamais passée sous silence. Loin de la délaisser pour pénétrer en des domaines plus élevés, Jésus la supposera toujours, et la donnera comme condition inéluctable de salut. Pour l'affirmer, Il emploiera la même forme abrupte du Baptiste et des Prophètes : « Si vous ne faites pénitence, vous périrez tous » (*Luc*, XIII, 3, 5).

Condition essentielle du salut, la pénitence n'est pas réservée aux hommes particulièrement alourdis de péchés graves. Dans la prédication de Jésus comme dans celle du Baptiste, elle s'impose à tous.

*
* *

La part de la « pénitence » dans l'Evangile est si profonde et si large qu'elle en vient à recouvrir tout l'enseignement du Maître. Elle le résume, et souvent le salut, l'entrée dans le royaume, la vie

11. C'est « des jours de Jean-Baptiste » que Jésus datera l'économie nouvelle. La transformation qu'Il opère a commencé à ce moment (*Mt.*, II, 12; *Luc*, XVI, 16).

chrétienne seront exprimés par la « pénitence ». « Si les miracles accomplis chez vous, dit Jésus à la foule, l'avaient été à Tyr et à Sidon, il y a longtemps qu'elles auraient fait pénitence [12] ». « Les hommes de Ninive ressusciteront, lors du jugement, avec cette génération et ils la condamneront, car ils firent pénitence » (*Mt.*, XII, 41 ; cfr *Luc*, XVI, 30). Après la Résurrection, c'est encore sous l'angle de la « pénitence » que sera annoncé l'Evangile : « La pénitence devra être prêchée à toutes les nations, à commencer par Jérusalem » (*Luc*, XXIV, 47).

Les premiers chrétiens l'ont si bien retenu qu'ils accueilleront comme un événement pénitentiel l'entrée dans l'Eglise du centurion Corneille, le premier païen devenu chrétien. Leur émoi apaisé après un événement aussi bouleversant et Pierre ayant fourni toutes les explications, ils se calmeront et glorifieront Dieu, en disant : « Dieu a donc accordé aussi aux Gentils la pénitence, afin qu'ils aient la vie » (*Act.*, XI, 18).

Quelques années après, Paul prisonnier à Césarée expliquera au roi Agrippa et à sa sœur Bérénice, venus saluer le nouveau gouverneur romain, Festus, dans sa résidence, que les Juifs l'ont fait incarcérer et demandent contre lui une condamnation. Le motif : « J'ai prêché la pénitence et le retour à Dieu » (*Act.*, XXVI, 20 ; cfr II, 38 ; XVII, 30).

Aux fidèles de l'église de Corinthe, Paul déclarera se réjouir de la tristesse que leur a infligée l'une de ses précédentes lettres, non pas à cause de cette tristesse qu'il a d'abord regrettée, mais parce qu'elle les a amenés à la « pénitence » (*II Cor.*, VII, 9).

Ce ne sera pas seulement aux Juifs, habitués de longue date aux prédications pénitentielles, que Paul présentera l'Evangile sous l'angle de la pénitence. Il en agira de même avec les Grecs, diamétralement opposés, sur ce point en particulier, aux catégories spirituelles du monde juif. Aux Athéniens, sur l'Acropole, Paul, au nom de Dieu, enjoint d'avoir à « faire pénitence » (*Act.*, XVII, 30). Ainsi ils entreront, eux aussi, dans le royaume. A tout homme finalement Paul présente l'Evangile sous la forme de la « pénitence » : « Pour échapper au Jugement de Dieu, ô homme, qui que tu sois,... la bonté de Dieu t'invite à la pénitence » (*Rom.*, II, 1, 4). C'est la « pénitence » qui constitue le salut pour le genre humain tout entier.

Quant à la 2de Epître de Pierre : « Si le Seigneur n'est pas encore venu », annonce-t-elle, — allusion au deuxième avènement — c'est qu'« Il use de patience envers nous, ne voulant pas qu'aucun périsse, mais que tous viennent à la pénitence » (*II Pet.*, III, 9).

Au livre des Actes, sous la plume de Pierre ou sur les lèvres de Paul, comme chez ceux qui continuent leur tradition, la pénitence

12. *Mt.*, XI, 21. C'est-à-dire auraient accompli la démarche qui sauve.

occupe une place centrale : elle est la condition essentielle pour entrer dans le royaume, elle s'impose à tous. Comme au temps de Jésus elle continue de recouvrir toute l'économie de l'Evangile.

2. *L'enseignement du N.T. commenté par la vie de l'Eglise*

Un commentaire vivant de l'importance primordiale de la « pénitence » nous est donné par la pratique de l'Eglise.

Aucun rappel n'est mentionné aussi fréquemment dans la piété chrétienne que celui de notre condition de pécheurs, et par conséquent de la nécessité où nous sommes de « faire pénitence ». On peut dire qu'un des grands soucis de l'Eglise est de nous remettre constamment sous les yeux l'effort pénitentiel.

Les temps de « pénitence » sont, dans la liturgie, d'une fréquence et d'une longueur qui donnent à réfléchir. L'Avent, le Carême qui commence en fait, à cause de la suppression de l'Alleluia et de l'usage des ornements violets, à la Septuagésime, les Quatre-Temps, les vigiles prennent à peu près quatre mois, c'est-à-dire le tiers de l'année. La proportion est appréciable [13].

Et tant s'en faut que l'Eglise borne à ces périodes, axées sur la rémission des péchés, la nécessité de la purification, la préparation à une fête, l'obligation de la pénitence.

La prière chrétienne, la prière liturgique spécialement, revient sans cesse sur ce leit-motiv. Même aux moments les plus sublimes, comme la Messe, l'Eglise ne cesse de le faire sonner à nos oreilles [14].

Les chrétiens que l'Eglise appelle avec prédilection « consacrés » à Dieu, — prêtres et religieux — portent sur eux ostensiblement le signe indubitable de la pénitence. Elle éclate dans tous les renoncements délibérés et officiels qu'ils s'imposent, et jusque dans leur costume. Quelles que soient la couleur ou la coupe de leur robe, la pénitence est leur uniforme à tous. Les modalités de la pénitence sont diverses, mais celle-ci domine et imprègne toute la « vie religieuse ». Depuis les Pères du désert jusqu'aux Congrégations modernes, en passant par les Cisterciens, les Clarisses, les Mendiants, les Enseignants ou les Missionnaires, la pénitence fixe sur tous son empreinte.

Quant aux spiritualités, nombreuses sont celles qui, sous des for-

---

13. Aux temps les plus triomphants de l'Année liturgique, Pâques par exemple, l'Eglise n'a garde d'oublier la pénitence. Comme durant le reste de l'année, c'est par la confession des péchés que commence la Messe, et que se termine, à Complies, l'office quotidien.

14. Un exercice salutaire et facile consisterait à relire l'ordinaire de la Messe, et à voir combien de fois y revient le rappel de notre condition de pécheurs. Le propre de la messe accroît encore le nombre des rappels. Cfr E. Roche, *Notre condition de pécheurs,* dans *N.R.Th.,* 1950, p. 693, note 7.

mes diverses, placent la pénitence au centre de leur optique. Qu'il s'agisse par le jeûne d'affaiblir ses passions pour que l'âme se sanctifie [15], ou qu'on recherche la « réparation » des outrages faits à Dieu, comme ce fut souvent le cas depuis le XVIII[e] siècle, la pénitence s'affirme.

Ce n'est pas seulement dans les spiritualités directement ordonnées aux formes diverses de la pénitence que celle-ci se retrouve. Nous la voyons surgir, au milieu des spiritualités centrées sur l'union intime avec Dieu. Saint Jean de la Croix a fait la théorie de l'union divine transformante, forme dernière de l'achèvement de la vie chrétienne. Mais rarement les conditions pour y accéder ont été signalées plus rigoureuses que dans les nuits, « nuit des sens et nuit de l'esprit ».

Par tout l'ensemble de son comportement, l'Eglise donne à la pénitence une place de choix.

II. L'ATTITUDE ÉVANGÉLIQUE DE PÉNITENCE : LA CONVERSION

Cette pénitence, si fortement prêchée dans l'Evangile, si instamment rappelée dans l'Eglise, en quoi consiste-t-elle ?

1. *La « Metanoïa »*

L'expression hébraïque, rendue par le grec « metanoïa » [16] et que nous traduisons par « pénitence » [17], exprime le changement inté-

---

15. « Dans la mesure où le corps est florissant, l'âme se débilite, et dans la mesure où le corps se débilite, l'âme est florissante ». *Apophtegme 4* de l'Abbé Daniel (*P.G.*, t. LXV, col. 156 B).

16. Voir art. : « metanoeô », « metanoïa », dans G. Kittel, *Theologisches Wörterbuch zum N.T.*, IV, p. 994 et sv.

« La meilleure traduction des verbes hébreux et grecs semble être non pas : Faites pénitence, repentez-vous, qui n'expriment formellement que le regret, mais : convertissez-vous, qui exprime en même temps le changement de conduite, consécutif au repentir ». D. Buzy, *Evangile selon saint Matthieu,* dans *La Sainte Bible* de L. Pirot, t. IX, Paris, 1935, p. 26.

« La μετανοια, qu'on traduit « repentir », implique un changement, un retournement de l'esprit, que rendrait le mot français « conversion », si l'on pouvait lui rendre son sens de jadis » (*La Sainte Bible,* éd. du Cerf, 1956, p. 1292, note e). Nous préférons, quant à nous, garder le mot « conversion » que nous expliquons.

« Metanoïa » signifie littéralement : penser après, changer d'avis ; d'où « regret, repentir, conversion ». Metanoein c'est changer de mentalité. Cfr J. Guitton, *Dialogues avec M. Pouget,* Coll. « Eglise et Temps présent », Grasset, Paris, 1954.

La « metanoïa »... est... un « renouvellement de l'intellect » qui permet l'intilligence, un renouvellement de ce que l'A.T. appelait le « cœur », c'est-à-dire le lieu des options essentielles, par lesquelles on agit et on connaît. C. Tresmontant, *Essai sur la pensée hébraïque,* 1953, p. 140, note 1.

17. Et les protestants par « repentance ».

rieur. Elle suppose à la fois la constatation d'une erreur dans sa conduite, d'une mauvaise route suivie précédemment, le regret de cette faute et le retournement, la conversion de tout son être dans la voie juste, celle voulue par Dieu.

Le mot grec « metanoïa » ne doit pas donner le change sur le sens exact de l'expression hébraïque. Formé de « nous », qui signifie intelligence, le mot « metanoïa » nous inciterait à réduire à l'intelligence la transformation qu'il suggère. Or ce serait une erreur. Dans la pensée hébraïque, intelligence et vie ne sont pas séparées, pas plus du reste qu'intelligence et action [18]. La « métanoïa » s'adresse non seulement à l'intelligence, mais à l'homme tout entier. Le changement que suppose la « metanoïa » est de l'ordre vital. C'est la transformation de l'homme dans son tréfonds qu'il suppose et exige. Le mot français qui exprimerait le mieux cette démarche profonde serait celui de « conversion ».

« Conversion » [19] signifie changement en mieux, transformation de l'être intérieur. Une conversion, c'est la rupture avec la vie passée [20], le rejet de ce qu'elle avait de mauvais ou de moins bon, une direction nouvelle, moralement et religieusement supérieure à celle tenue jusqu'à présent.

Tous ces caractères sont requis pour que la conversion soit réelle. A l'encontre de l'acception qu'ils ont dans le langage ordinaire, les mots de « pénitence », « conversion » expriment une attitude qui n'est pas seulement tournée vers le passé pour le regretter, vers nos péchés pour les expier, mais qui s'oriente résolument vers le Christ. Ce serait restreindre et même fausser le sens évangélique de la conversion que de le réduire à déplorer l'existence passée et à se reprocher ses fautes.

2. *La Conversion et les péchés passés*

Certes la conversion n'ignore pas le passé et ses chutes. C'est aussi

---

18. « L'intelligence n'est pas séparée de l'action. L'intelligence est une action qui engage tout l'homme, elle procède du cœur de l'homme, elle est l'acte de sa liberté la plus secrète, elle n'est pas isolable des dispositions pratiques de ce cœur qui choisit. L'intelligence dépend du choix profond, originel de l'homme; elle est l'acte essentiel de l'homme, qui le définit et le juge; elle est élaborée par toutes ses puissances intérieures conscientes et inconscientes. On ne saurait faire double comptabilité : d'une part l'action et d'autre part la pensée; la pensée n'est pas, de soi, « pure », et dans un lieu séparé ». C. Tresmontant, *op. cit.*, pp. 125-126.

19. Dans le langage militaire, « conversion » a gardé son sens étymologique : opérer une conversion signifie pour une troupe en marche changer de direction.

20. Ce caractère de rupture est même outré dans certaines formules de prières, pourtant récitées quotidiennement. On demande le changement à 180 degrés. « Je veux désormais mener une conduite tout opposée à celle que j'ai gardée jusqu'ici ». Prendre cette expression à la lettre pourrait amener des conséquences fâcheuses. Si la conversion est nécessaire, elle ne consiste pas nécessairement à prendre le contre-pied du passé.

par rapport à la voie suivie autrefois qu'on se convertit; mais l'angle de conversion ne se prend pas par rapport au passé. La différence avec le passé est une conséquence, elle ne marque ni la justesse ni la valeur de la conversion.

Il est certes profondément avantageux, et même nécessaire de revenir sur le passé, pour éliminer une trop haute opinion de soi-même et prendre conscience de sa misère; mais non pour s'y arrêter.

La conversion ne se centre pas sur les péchés; comme si son but était atteint quand elle était parvenue à les faire déplorer. Sans doute elle est associée à la pensée et au fait du péché. Celui-ci tient une large place dans la conversion. Se convertir, c'est regretter ses fautes, s'en détourner, s'éloigner des occasions d'y retomber. Le spectacle qui occupe le devant de la scène est celui des péchés. Il faut bien arrêter ses regards à leurs dégradantes laideurs pour prendre conscience de sa propre misère et secouer son inertie. Les auteurs spirituels n'ont garde d'édulcorer le tableau. Celui-ci prendra même, à certains moments, une telle ampleur qu'il pourra sembler ramener à lui toute la conversion.

Au début des *Exercices Spirituels,* saint Ignace de Loyola propose au retraitant les deux considérations suivantes : « ...Je considérerai toute la corruption et l'infection de mon corps... je me regarderai comme un ulcère et un abcès d'où sont sortis tant de péchés, tant de crimes et tant de souillures honteuses [21] ». Des réflexions semblables se retrouvent souvent dans la littérature ascétique. Elles ne sont que l'écho des aveux de pénitents célèbres, se reprochant leurs péchés, leurs blasphèmes, leur luxure, leur orgueil, leur égoïsme avec une entière loyauté [22]. Des saints, dont l'existence n'aura pas connu de chutes graves, se reprocheront avec une douleur qui paraîtra disproportionnée telle négligence ou saute d'humeur [23].

Mais cet étalage de misères, s'il peut faire germer dans l'homme pécheur une tristesse salutaire (*II Cor.,* VII, 9-11), ne s'y borne pas. L'impression qui se dégage n'est pas un regret stérile devant des ruines accumulées. Le repentir a bien pour objet le péché; mais

---

21. *Exercices Spirituels,* 1re semaine, 2e exercice, 2e point.

22. *Le livre de la Bienheureuse sœur Angèle de Foligne du tiers ordre de Saint François,* Documents originaux édités et traduits par le P. Paul Doncoeur, Paris, 1926.

23. Saint Louis de Gonzague tomba en syncope dans le confessionnal, où il accusait des fautes qui nous paraissent bien vénielles. Cfr Delpierre et Nochè, S. J., *Saint Louis de Gonzague et la Renaissance italienne,* 1926, p. 90. Sainte Thérèse d'Avila, dont la vie ignore les fautes graves, reviendra constamment dans son autobiographie sur la fidélité qu'elle garda à Dieu à l'époque dont elle parle, mais qui fut si compromise depuis. On arrive à la fin de l'ouvrage, sans avoir jamais rencontré, ne fût-ce que par allusion, la faute qu'on pourrait qualifier grave. Malgré une vie toute donnée à Dieu, le sentiment de sa condition pécheresse, ni la nécessité de la conversion n'avaient été évacués chez la sainte d'Avila.

à travers la considération des fautes, il poursuit un but positif. « Quand le profane en médecine, écrit Scheler, aperçoit sur le corps des éruptions, des pustules, des protubérances ou toute autre déformation de peau et de tissu assez répugnante d'aspect, accompagnant normalement la cicatrisation, il les soupçonne d'abord de n'être que des symptômes d'affections organiques. Seul le pathologue pourra lui démontrer en détail que ces phénomènes représentent une opération fort subtile et ingénieuse de l'organisme, se libérant de certains poisons par autoguérison ; et que même des sources de lésions dont l'organisme aurait à souffrir sans l'intervention de ces phénomènes se trouvent ainsi, fréquemment, canalisées. Le simple tremblement n'est pas seulement le symptôme de la sensation du froid, mais aussi le moyen somatique de nous procurer de la chaleur... De même le repentir exerce, à côté de sa fonction répulsive, et pour ainsi dire en raison de celle-ci, une fonction libératrice et constructive [24]. Seul un esprit superficiel verra, dans le repentir, le symptôme d'une quelconque désharmonie de notre âme, voire un fardeau inutile, qui nous entraîne à notre perte, plus qu'il ne nous favorise [25]. »

Le regret de ses fautes est cette « opération fort subtile et ingénieuse » par laquelle la vie religieuse et morale retrouve équilibre et santé. Ce qui se dégage de la méditation de ses propres péchés, du souvenir douloureux de ses fautes, n'est nullement une impression de désespoir, pas même de ralentissement dans la marche vers l'avenir [26]. Bien au contraire, c'est le jaillissement d'une confiance exubérante, d'un amour inconfusible.

Si les fautes s'amoncellent aux yeux du pénitent, c'est qu'elles constituent pour lui le socle monumental sur lequel s'est dressée la miséricorde de Dieu. Il embrasse, d'un seul regard, le piédestal et la statue qu'il porte. L'amour qui illumine le tout, en le transfigurant, fait voir chaque élément à sa place dans l'ensemble. Au Calvaire, sur les crimes des hommes, est plantée la Croix. C'est elle, et non les péchés des hommes, qui donne à la scène sa consistance. C'est sa lumière qui attribue à chaque phase de la Crucifixion sa vraie forme et sa couleur.

Si, de nos jours, la pensée du péché est reléguée aussi loin que possible, parfois même oubliée ; si d'aucuns redoutent beaucoup plus,

---

24. Max Scheler, *Le sens de la souffrance*, Paris, Aubier, 1936, « Repentir et renaissance », pp. 77-78 ; voir aussi pp. 83-90.

25. De la Liturgie du Vendredi Saint, les impropères ne sont pas les reproches d'un Dieu qui veut maintenir ou enfoncer le pécheur dans la honte. Dieu les adresse à son peuple pour faire surgir, du rappel de ses fautes, un amour plus total.

26. « L'issue n'est pas en arrière dans le regret stérile ou le remords. Elle est en avant dans la réflexion et la générosité ». Nédoncelle, *De la Fidélité*, 1953, p. 177.

et parfois avec justesse, les inconvénients du sentiment de culpabilité [27], c'est qu'ont disparu à l'horizon les coordonnées de la Croix. Pour un chrétien, le sens du péché est complémentaire du sens de Dieu. Le péché, considéré à part de la miséricorde divine, n'est souvent qu'une ouverture au désespoir.

Certes, l'examen de conscience sur le passé découvre dans ses fruits le mal de la racine. Il permet de déterminer les occasions dans lesquelles on bronche, celles contre lesquelles la mise en garde est de rigueur. En outre une étude plus attentive de ses fautes et de leurs causes aide à se connaître et à se garantir des futurs écueils. Le retour sur le passé permet de juger son propre comportement. D'autant que ce ne sont pas seulement des actes qui, par là, sont atteints, mais la personne même qui les a posés.

Mais revenir sur le passé doit être avant tout un moyen de voir à l'œuvre la miséricorde de Dieu, qui, après avoir pris l'initiative de nous appeler, ne s'est pas lassée de nous poursuivre de son amour, et de nous ramener vers Lui. Ainsi nos relations avec Dieu se situent dans leur exacte vérité. Le passé n'est pas le point par rapport auquel la conversion s'opère. Celle-ci est une démarche qui regarde et utilise le passé pour aller vers l'avenir.

3. *Le sens positif de la Conversion*

Le regret de ses fautes, le repentir apparaît, à première vue, restrictif, gênant, freinant l'expansion de la vie. Il s'accompagne de tristesse et de douleur. Il éclate en sanglots. C'est la manifestation naturelle du regret d'avoir mal agi, de s'être éloigné de Dieu. Comme il est le sentiment le plus ordinairement lié à la conversion, au point de paraître l'exprimer dans son essence, la conversion elle-même apparaîtra sous un angle négatif [28]. En réalité, nous venons de le voir, le repentir opère la conversion par la modification intérieure qu'il accomplit[29]. Son aboutissement final n'est pas le regret des fautes mais la remise en marche vers Dieu, en de telles conditions que ce qui fut primitivement obstacle devient tremplin vers la sainteté. L'action du repentir s'avère éminemment positive. Elle est la reprise de l'orientation vers Dieu.

Le sens positif de la conversion est clairement affirmé chez le

---

27. Il y aurait lieu d'étudier le sentiment de culpabilité, mais ce n'est pas le but du présent travail.

28. Pour s'en rendre compte, il suffit de mettre en parallèle les versets de l'Evangile et les pages de J.-P. Sartre, dans *Les Mouches,* 1943, Acte I, scènes 2 et 3.

29. « Le repentir, en ce qu'il a de rationnel, n'est pas autre chose que le début d'une récupération. En ce sens, assumer pleinement la présence de son péché, c'est se convertir ». N é d o n c e l l e, *op. cit.,* p. 175.

Baptiste. La perspective dans laquelle il place ses auditeurs n'est pas celle de leurs péchés. Aucune tentative pour les faire macérer dans le sentiment morbide de leurs fautes. C'est, aux antipodes, la vision glorieuse et exaltante du « Royaume de Dieu » tout proche (*Mt.*, III, 2 et par.; cfr aussi *Mt.*, I, 15). Le Baptiste ne demande pas aux Juifs de se retourner vers leur passé et de s'attarder à en dénombrer les vilenies, mais de regarder devant eux, vers la venue imminente du Messie. Loin de les ramener en arrière, l'effort de conversion va au contraire les jeter vers l'avenir, à la rencontre de « Celui qui vient » après lui, mais qui est plus grand que lui, dont il n'est pas digne, lui Jean, de délier la courroie des chaussures » (*Luc*, III, 16).

Les prophètes, avant Jean, ne parlaient guère autrement. On trouvera chez eux sans doute le rappel des fautes d'Israël (*Jér.*, XXXV, 15) ; mais la plupart du temps ce sont des invitations à se convertir vers Yahweh. Comme le déclare solennellement Yahweh « Tournez-vous vers moi pour être sauvés, gens de toute la surface de la terre, car je suis Dieu sans égal » (*Is.*, XLV, 22), ou dans ces lignes de Joël, que reprennent les versets du 3e nocturne de Matines, au 1er dimanche de Carême : « Revenez à moi de tout votre cœur, avec des jeûnes, avec des larmes et des lamentations. Déchirez vos cœurs et non vos vêtements, et revenez à Yahweh, votre Dieu » (*Joël*, II, 12). Tel encore ce début du Prophète Zacharie : « Revenez à moi, oracle de Yahweh des armées, et je reviendrai à vous » (*Zach.*, I, 3).

Que la conversion s'intéresse au passé et au péché, nul n'en disconviendra. Mais à la condition de rester persuadé, qu'en considérant le passé, c'est à l'actuel qu'elle s'attache, à l'avenir qu'elle veut faire surgir. En regardant le péché, c'est au Christ qu'elle pense. Son rôle n'est pas terminé devant l'effort positif de sainteté, elle est cet effort même et finalement se confond avec lui.

III. VIE CHRÉTIENNE ET CONVERSION

1. *La vie chrétienne sous l'angle de la Conversion*

Car la conversion est en somme toute la vie chrétienne. Elle est la condition permanente de notre marche vers Dieu. Il n'y a pas de fidélité à notre vocation d'enfants de Dieu sans ce souci de toujours redresser la direction et de réorienter notre route.

De même qu'elle recouvre tout l'enseignement du Maître, la conversion résume aussi la vie chrétienne. On peut embrasser celle-ci d'un seul regard, en l'envisageant sous l'angle de la conversion.

La conversion ne se limite pas à certains moments, ni à certaines situations.

Elle n'est pas une condition préalable à la vie chrétienne, une sorte

d'antichambre par où on s'introduira dans le royaume. Il ne faut pas d'abord se convertir, pour ensuite entreprendre un travail positif et constructif. Une telle conception de la conversion, ou plutôt une telle mise en œuvre de la conversion, peut fournir, dans un effort ascétique de reprise spirituelle, un réel profit. Le retraitant a besoin de voir clair en son âme. Il va donc isoler, afin de les examiner à loisir, des éléments qui, tout au long de son existence, ne cessent de s'entremêler et de constituer sa vie même, sa réponse à l'appel du Christ. Il sera fort utile de s'arrêter, au début d'une retraite, sur la nécessité de détruire ce qui s'oppose à la marche vers le Christ, de regarder la tâche de déblaiement qui s'impose à qui ne veut pas constamment trébucher sur le chemin. Sans cet effort de lucidité et cette opération de désentrave, on risque fort de ne pas repartir avec l'agilité et la sécurité nécessaires et de chopper dès les premiers pas.

C'est pourquoi on devra, comme dans les *Exercices Spirituels*, passer les premières journées à prendre conscience du péché dans l'humanité et en soi, examiner les obstacles qui ont spécialement gêné la marche ou détourné de la voie droite. On pourra momentanément considérer le péché comme le point central des préoccupations de l'heure. Ce travail de déblaiement opéré, les entraves immédiates rejetées à la manière du chasseur qui se débarrasse des ronces accrochées au passage, la marche en avant reprend.

En réalité, elle n'avait jamais cessé. Les moments de halte font partie de la course et permettent de la poursuivre. Ils doivent être jugés dans l'ensemble du voyage qui n'est pas un ensemble d'événements juxtaposés. La vie spirituelle exige des haltes, du nettoyage, des cures de désintoxication. Cette cure spirituelle fait partie de la conversion ; elle n'en épuise ni les exigences, ni la signification.

La conversion est assurément l'attitude initiale de salut. La vie chrétienne la suppose à son origine. Elle débute par là. L'entrée dans la vie chrétienne ne peut être qu'une conversion. L'« homme nouveau » (*II Cor.*, V, 17), que tout chrétien doit réaliser, suppose une orientation neuve, une transformation intérieure, une nouvelle finalité poursuivie.

Il est aussi des époques, dans la vie des individus et des groupes, où l'accent doit être mis spécialement sur la conversion. L'homme qui s'est laissé aller doit passer par des périodes où il appuiera fortement sur la transformation douloureuse qu'exige la lutte contre le péché installé ou reparaissant.

Mais à ces moments et à ces situations ne se limite pas la conversion.

Lorsqu'avec le Christ, d'autres valeurs auront paru, que Jean le Baptiste ni les Prophètes avant lui n'avaient annoncées (*Mt.*, V, 21 à la fin ; *Joh.*, XIII, 34), la conversion ne sera pas évacuée. Les

valeurs nouvelles prêchées par le Christ, la charité, occuperont le devant de la scène. Elles se situeront au centre; autour d'elles les autres se disposeront.

Mais, la conversion, l'effort et la transformation qu'elle suppose, demeurera indispensable.

2. *La Charité n'évacue pas la Conversion*

Les exigences de la conversion n'en seront pas diminuées. L'effort de retournement, de changement de direction, s'il est pénétré, illuminé par l'amour, n'en est pas moins exigeant. Il perdra peut-être son caractère de contrainte, imposée à une volonté de prime abord récalcitrante ou répugnant à une démarche vers laquelle elle ne se sent pas inclinée. Pour autant, l'effort n'en sera pas moins pressant, moins contraignant, n'en exigera pas moins de transformation intérieure. L'effort de retournement ne deviendra que plus total, descendant jusqu'au fond de l'homme, s'insinuant jusqu'au plus intime de ses pensées. L'amour est autrement totalitaire que le devoir. C'est sur l'amour que l'accent sera placé, non sur l'effort, au point de lui ôter sa dureté ou de faire aimer cette dureté même [30], assumée dans cette valeur supérieure, l'amour. Mais il n'est pas moins vrai que la conversion reste toujours nécessaire; celui qui aime devra l'accepter et travailler à la réaliser, tout au long de son existence. On peut se convertir par crainte, mais on peut aussi et plus profondément encore se convertir par amour.

3. *La Vie Chrétienne est une conversion*

La conversion est une attitude à garder toute sa vie. On ne peut ni comprendre, ni vivre le message du Seigneur, sans une transmutation de ses pensées, de ses manières de voir et d'agir. On ne peut accepter l'Evangile sans une conversion totale et constante. Même après la Croix et la Résurrection, la « metanoïa » des disciples n'est pas consommée. Ils auront encore besoin de « conversion », de retournement intérieur. Sinon ils n'auraient pas demandé à Jésus, au moment où Il allait s'élever au ciel, si le temps était enfin venu où Il rétablirait le royaume d'Israël (*Act.*, I, 6). La transformation profonde de leur être religieux n'était pas terminée. Leurs « pensées n'étaient pas celles » du Christ (*Is.*, LV, 8).

La conversion se confond avec cette transformation radicale et jamais achevée qui tend à faire de nous des enfants de Dieu. Nous ne pouvons continuer à le rester et aussi à le devenir plus entièrement

30. « Ubi amatur, dit saint Augustin, non laboratur; aut si laboratur, labor amatur. »

qu'à la condition de nous retirer sans cesse des infidélités qui nous dévient et de reprendre la direction vers le Christ.

Le navire qui, de Marseille, veut gagner Alger, n'atteindra pas cette ville si le pilote se contente, une fois hors de rade, de mettre le cap sur Alger. La direction est juste certes. Mais, durant la traversée, les vents pousseront, les courants entraîneront le navire. Il ne pourra aboutir à Alger qu'à la condition de reprendre toujours la direction. C'est une conversion constante qui, seule, lui permettra de redresser sa marche. De même le chrétien ne cesse d'être poussé par son tempérament, entraîné par les circonstances. Il a beau avoir pris la bonne direction; il ne peut se reposer sur cette sécurité. Sinon, il se heurte à des déceptions inattendues, aboutit à des conséquences fâcheuses. Est-il besoin de mentionner celles qui proviennent des errements et des chutes? La progression vers la perfection chrétienne avait été conçue comme une marche rectiligne, sans à-coup ni déviations. Chaque jour devait rapprocher du port. Or on s'aperçoit que l'avance est insignifiante, qu'on se trouve à nouveau désorienté. L'itinéraire vers Dieu, on l'avait imaginé autrement. Notre condition de pécheurs, placés au milieu d'un monde pécheur, nous emporte contre des écueils qu'il faut toujours éviter, vers des rivages qui ne sont pas celui auquel nous voulons aborder. Sans cesse la conversion est à reprendre [31].

On a comparé parfois la perfection à une construction qu'on édifierait étage par étage [32]. L'image n'est pas fausse certes; mais elle est sans doute moins exacte que celle du navire. Car la conversion porte sur toute la vie et sur toutes nos démarches. La comparaison du bâtiment laisse supposer que ce qui est construit demeure, qu'on peut laisser l'œuvre inachevée sans doute, mais qu'un résultat est acquis, une certaine hauteur est atteinte, un certain nombre de pièces terminées. Alors qu'à chaque instant, c'est tout l'édifice avec toutes ses parties qui est mis en question. La conversion porte sur tout ce que nous avons et tout ce que nous sommes.

Le mariage spirituel, lui-même, n'est pas un état qui, une fois

31. Ce désappointement s'étend encore plus large et plus total, quand nous oublions la voie de conversion, sur laquelle se dirigent les membres du Christ ici-bas. Parfaitement habitués à voir dans l'Eglise l'Epouse immaculée du Christ, d'aucuns sont stupéfaits de trouver dans les hommes qui la composent des erreurs et des tares. La distinction, qu'on ne fait plus guère, entre l'Eglise triomphante et l'Eglise militante nous aiderait à voir les choses d'un regard plus lucide. L'Eglise visible du Christ ne peut être véritablement son Eglise que dans la mesure où elle proclame et où elle vit l'effort de conversion, dans la mesure où tous ceux qui la constituent sont persuadés, et d'abord pour eux-mêmes, que la conversion est d'obligation urgente. Cette attitude commande bien des positions et spécialement un véritable réalisme et une profonde humilité.

32. Il n'est nullement question d'incriminer tant soit peu sainte Thérèse d'Avila qui divise le château intérieur en 7 demeures, mais qui n'omet pas de montrer que ce sont les valeurs de conversion, qui permettent d'entrer ou de se maintenir en chacune.

obtenu, dispense désormais de tout retour pénitentiel. Si, dans l'extase, certains moments peuvent faire oublier l'effort purificateur, la vie du mystique n'est jamais à l'abri de la retombée dans les nuits pénitentielles.

L'obligation de se convertir s'impose à tous les stades de la vie religieuse.

Le langage lui-même le met en lumière. L'entrée dans l'Eglise, pour quelqu'un qui, jusque-là, vivait au dehors, s'appelle conversion. A l'intérieur de l'Eglise, quitter l'habitude du péché pour une vie plus conforme aux exigences religieuses se nomme aussi conversion. Chez de nombreux auteurs spirituels laisser la vie dans le monde et entrer dans l'état religieux sera qualifié : conversion. A l'intérieur de certains ordres, le parachèvement de la formation dont le but, après des années d'expérience, est de donner au religieux la ligne et l'impulsion définitives, prendra encore le nom de conversion [33].

Le choix du même vocable, pour désigner des états si divers de la vie chrétienne, depuis l'entrée dans l'Eglise jusqu'à l'effort pour pousser au plus haut degré la réponse aux exigences divines, montre que cette condition de toute vie chrétienne se retrouve à chaque étape. Elle marque particulièrement le passage, le contraste, le retournement. Mais aussi, la vie chrétienne n'est pas une suite de moments juxtaposés ; elle est une compénétration constante de la grâce qui appelle et de la volonté qui répond. Du côté de l'homme, elle est un effort sans cesse contrecarré, toujours obligé de se reprendre.

La conversion sera le rythme même de cet effort constant pour maintenir et reprendre l'orientation généreuse.

L'attitude de conversion n'est pas réservée à ceux qui ont à se retourner contre le péché envahissant ou les habitudes déprimantes, elle s'impose à tous ceux qui veulent suivre le Christ, quelle que soit la détermination ou la rapidité de leur allure.

4. *Conversion et Fidélité*

Envisager la vie chrétienne sous cet angle de la conversion lui donne un visage inachevé, en fait une situation jamais complètement installée, une perpétuelle reprise de ce qu'on fait et de ce qu'on doit être. Ni efforts bien appliqués ni générosités incontestables ne réussiront à consommer toute justice. D'où cette situation si peu confortable de l'homme qui sait qu'il doit accepter de changer sans cesse. Le besoin de tranquillité, de sécurité pousse à chercher sa voie sur un autre terrain. Il est des spiritualités différentes ; et chacun, dans le Corps du Christ, doit remplir une fonction particulière. Mais au

33. *La vie et la doctrine du P. Louis Lallemant, S.J.*, texte primitif revisé et annoté par le P. Al. Pottier, 1924, p. 118.

fond de chaque vie chrétienne, à l'intime de chaque vocation comme dans la conduite de l'Eglise, doit se retrouver cette acceptation de la conversion. Tout comportement qui l'éliminerait afin de trouver un état plus stable, se fourvoierait. L'assurance, qui en découlerait, ne serait qu'illusion.

Ce n'est pas à dire que cette attitude de conversion réside dans le changement. Elle a une continuité et une stabilité que rien ne déroute. Mais ce n'est pas, comme nous l'attendrions souvent, la sécurité d'un chemin construit. C'est moins l'itinéraire suivi qui est notre assurance, que le Christ vers lequel nous allons. Mais parce qu'on ne va pas vers Lui selon une ligne droite qui n'admettrait aucun danger de déviation, notre sécurité n'est pas de garder jalousement une voie parce qu'elle a été suivie jusqu'à présent. Elle est de ne cesser jamais de **réorienter nos pas vers Lui.**

C'est de ces réorientations constantes qu'est faite notre fidélité au Christ. Une conception simpliste de la fidélité porterait à la placer dans la répétition attentive des mêmes gestes, des mêmes démarches. La fidélité, telle qu'elle ressort de l'Evangile, est autre. Elle ne se fixe pas en gestes toujours semblables [34]. Elle n'est pas enclose en des formules de vie ou d'action mais dépend de la volonté et du choix infiniment libres du Christ. La formule par laquelle s'expriment couramment ce choix et cette volonté est : « Suis-moi » [35]. Elle n'exalte aucune forme particulière de vie [36] en elle-même. Elle fait consister toute la vie chrétienne à suivre le Christ. Mais les routes ne sont pas construites d'avance. Il ne suffira pas de s'y engager et d'avancer, sans plus s'occuper de la direction, certain qu'elles aboutissent nécessairement au Christ.

Il serait spécialement utile de nous le rappeler au milieu des bouleversements innombrables que nous impose le monde actuel. Dans le désarroi qui en résulte, voulant garder notre fidélité, nous avons besoin de ne pas confondre le Christ qui demeure le point fixe vers lequel nous avons toujours à nous tourner, et les moyens [37] jusque-là

---

34. Jésus a guéri des malades, le jour du sabbat, non par indifférence à la loi mosaïque : « Je ne suis pas venu abroger la loi » (*Mt.*, V, 17) mais par fidélité à une exigence plus haute : « Le sabbat est fait pour l'homme, et non l'homme pour le sabbat » (*Mc*, II, 27). La sainteté n'est pas fixée par l'accomplissement de gestes habituels, quelle qu'en soit la valeur, mais par la réponse que nous disons au Christ dans l'appel du moment présent, de l'événement.

35. *Mt.*, VIII, 22; XIX, 21; *Mc*, II, 14; X, 21; *Lc*, V, 27; *Jean*, I, 43; XXI, 22.

36. Il y a dans l'Eglise des formes de vie de perfection. Ce sont des états de vie qui aident puissamment le chrétien qui y est engagé. Mais la sainteté de ce chrétien dépendra de la fidélité avec laquelle il accomplira la volonté de Dieu sur lui. Cette volonté de Dieu n'est pas fixée uniquement par les observances de cet état de vie, mais par toutes les circonstances dans lesquelles il est placé.

37. Dans cette catégorie de moyens qui peuvent être modifiés, il va sans dire que nous ne plaçons pas les conditions essentielles de la vie chrétienne : prière,

mis en œuvre pour l'atteindre, mais qui peuvent ou doivent être modifiés. Les changements d'optique, de manières de penser et d'agir entrent pleinement dans l'effort de conversion. La fidélité au Christ les suppose.

Il s'agit là aussi de transformations profondes et qui ne vont pas sans douleur. Car ce sont parfois des idées et des méthodes auxquelles on reste attaché, parce qu'elles se révélèrent utiles et qu'elles avaient fini par faire partie de nous-mêmes. Loin de nous la pensée de diminuer tant soit peu la valeur des pratiques et des méthodes, surtout à une époque qui pécherait plutôt par le peu de cas qu'elle en fait. Pratiques et méthodes sont éminemment bienfaisantes, mais à leur place.

Peut-être s'épargnerait-on beaucoup de déconvenues, éviterait-on beaucoup d'impasses, et cela jusque dans les milieux les plus attachés à l'Eglise, si au lieu de concevoir la fidélité comme un itinéraire fixé une fois pour toutes et dont on ne doit, pour aucun motif, s'écarter [38], on l'envisageait comme une conversion constante vers le Christ. Alors le point fixe, celui qu'on ne perd jamais du regard, l'unique nécessaire, étant le Christ, tout le reste — et spécialement les richesses de la tradition dont on est dépositaire — s'organiserait, non pas en lui-même et comme constituant une valeur propre en soi, mais par rapport au Christ.

Convaincu que l'essentiel demeure la conversion au Christ selon l'esprit dans lequel on a été appelé à Lui, on serait moins gêné par une multitude d'habitudes durcies ou même sclérosées qu'on a érigées en absolus [39] et qui ne subsistent en fait que comme impedimenta.

La fidélité au Christ, telle que la présente l'Evangile, ne se réduit pas à des formules de vie, si sublimes soient-elles. La ramener exclu-

---

renoncement, appartenance à l'Eglise. Il n'y a qu'un Evangile, le même à toutes les époques, celui que le Christ a prêché, auquel il n'est pas permis de changer un « iota ». Nous entendons seulement certaines formes de prière, de renoncement qui peuvent être ou ne pas être, sans que pour autant le Message du Christ soit le moins du monde altéré. Les Vêpres sont un des moyens approuvés par l'Eglise pour sanctifier le dimanche. Qui oserait dire que les plus chrétiens de nos membres d'Action catholique ne peuvent sanctifier leur dimanche et leur vie sans les vêpres dominicales? D'autres moyens de sanctification peuvent, suivant les situations, remplacer les vêpres.

38. Cfr Nédoncelle, *De la fidélité,* Paris, 1953. « Le terme éthico-religieux de la fidélité. Deux exemples de Délégation axiologique : Vie en religion et Vie familiale », n° 964.

39. Nous signalons ici la tentation et le danger de faire de ces pratiques un absolu. Telles pratiques peuvent être excellentes à telle époque, dans telle situation, pour telles catégories de personnes. Mais elles ne s'imposent pas comme le Christ. Et certes personne n'en disconviendra en théorie; mais en pratique on les regardera comme intouchables et on leur attribuera une efficacité surnaturelle en elles-mêmes, alors qu'elles la tirent uniquement de la position qu'elles occupent dans notre vie par rapport au Christ. On canonisera les moyens, comme s'ils étaient une fin en soi. C'est alors que certaines pratiques, de libératrices et exaltantes qu'elles furent, deviendront restreignantes et asservissantes.

sivement à des pratiques, c'est l'atrophier singulièrement, et jusqu'à un certain point la fausser. La disponibilité à Dieu, que suppose l'attitude de conversion, est cette fidélité même. Fidélité aux appels multiples et, dans leur variété, infinis, que le Christ constamment nous adresse dans l'événement.

Fidélité qui porte en elle un antidote à la satisfaction de soi ; car elle ne se présente pas comme une générosité nouvelle s'ajoutant à celles déjà réalisées ; elle ne fournit pas l'image d'une progression déjà considérable sur une route étalonnée. Il est moins question de progrès nouveau à réaliser que d'orientation à rectifier et à reprendre. On s'enorgueillit plus facilement d'un progrès à faire que d'un réajustement, d'une conversion à opérer. La conversion nous ramène pour ainsi dire toujours à recommencer. Peut-être l'esprit d'enfance, dans l'Evangile, consiste-t-il à ne jamais se croire bien avancé. Peut-être aussi faut-il situer dans cette perspective les multiples rénovations, renouvellements de vœux, qui émaillent la vie religieuse. Il s'agit de réaffirmer son idéal et de voir comment s'y maintenir fidèle, en faisant le point par rapport au Christ.

5. *Conversion et reprise sanctifiante du passé*

La conversion exprime la fidélité de la vie chrétienne. Mais elle va plus loin. Ce qui fut d'abord indifférent ou hostile au Christ, elle le reprend et le réoriente vers Lui. En transformant notre vie et sa direction, elle change le sens de notre passé défectueux. Notre passé en effet ne s'est pas détaché de nous comme un objet sur lequel nous n'aurions plus aucune prise. Nous le portons avec nous. Il n'est jamais complètement aboli. Il fait partie de nous, pèse sur nos déterminations ou les aiguillonne. Dans notre présent il est toujours actuel, non à la manière d'un souvenir ou d'une pièce de musée, mais intégré à notre personnalité. C'est grâce au présent qu'il peut être transformé, ou plutôt que notre conduite peut lui donner un tout autre sens [40]. Tout dépend de l'utilisation que nous en faisons. Il peut demeurer à l'état de climat malsain, de blessure mal fermée, de point faible toujours prêt à s'envenimer. Il peut aussi devenir appel à la vigilance, conviction de la bonté divine qui nous a pardonnés, stimulant de notre purification et de notre libération. Toutes ces initiatives qu'il a fallu rectifier, ces chutes dont il a fallu se relever, ces essais qui ont paru infructueux ne restent pas efforts manqués, temps perdu. Ils se convertissent en moyens de sainteté : « L'action intégra-

40. « Le repentir se mêle perpétuellement à l'initiative créatrice. L'ambition de la fidélité est de récupérer même les traîtrises commises au dedans ou subies au dehors. Le pardon, sous cette forme extrême, s'appelle rédemption. » Nédoncelle, *op. cit.*, pp. 196-197.

le d'une expérience dans la totalité de notre vie appartient à sa signification et à sa valeur définitives; chaque expérience de notre vie passée demeure indéterminée quant au sens et incomplète quant à la valeur tant qu'elle n'a pas produit tous ses effets possibles... Avant la fin de notre vie, tout notre passé, du moins quant au contenu de sa signification, n'est toujours que le problème : que pouvons-nous en faire [41] ? »

Grâce à cette position nouvelle que la conversion fait prendre devant les événements, en vertu de cette transformation intérieure qui permet de changer en occasions de sainteté ce qui en fut l'obstacle et la négation, la conversion rend possible l'utilisation de notre passé. Le poids qui l'a d'abord arrêté peut ensuite peser sur la vie et la pousser vers Dieu. Dans l'Evangile comme dans l'histoire de l'Eglise, les hommes, dont l'existence débuta par les fautes les plus lourdes, furent souvent parmi ceux qui avancèrent le plus loin dans la ligne de la sainteté. Ne le doivent-ils pas à cette force de conversion dont ils furent animés? Le passé n'est pas un objet extérieur, rejeté de l'existence, mais une permanence que le présent utilise et transforme. Le péché n'est pas un être ayant sa consistance en lui-même, mais une qualité morale qui affecte l'homme. Ce péché peut être retourné à l'inverse de sa direction initiale par la conversion. « A ceux qui aiment Dieu tout tourne à leur bien », dit saint Paul (*Rom.*, VIII, 28), « même les péchés », ajoute saint Augustin. L'évêque d'Hippone parlait d'expérience. La conversion s'achève dans la perfection de l'amour.

6. *Conversion et Amour*

Non seulement elle transforme en amour ce qui fut indifférence ou hostilité, mais elle fait accéder, dans cet amour, à des profondeurs qu'on atteindrait difficilement sans elle. Le pharisien qui invita Jésus à dîner n'entretenait pas de mauvaises dispositions à son égard. En accueillant Jésus, il lui témoignait de l'estime. Un repas était une sorte de communion. Un lien de participation s'établissait entre l'hôte et ses convives. L'absence de détails cérémoniaux : pas d'eau versée sur les pieds, pas de baiser, pas de parfum répandu sur la tête (*Luc*, VII, 44-46), que Jésus relèvera, n'indique pas nécessairement désinvolture de la part du pharisien. Dans les autres repas auxquels Jésus prit part, on ne signale pas ces gestes. On leur attachait vraisemblablement peu d'importance. C'est par comparaison avec l'empressement de la pécheresse que la réception du pharisien paraît froide. Chez le pharisien la correction était observée; chez la pécheresse l'amour éclatait. L'intensité de l'amour chez cette femme n'était pas dû au souci

41. Max Scheler, *op. cit.*, pp. 85-86.

de la loi, à l'observance des prescriptions, mais à la conversion totale qui, en un moment, l'avait retournée et jetée aux pieds de Jésus. L'amour aurait peut-être été moins grand, si les fautes avaient été moins lourdes.

« O beauté toujours ancienne et toujours nouvelle, trop tard, je vous ai connue, trop tard je vous ai aimée » s'écrie saint Augustin [42]. Ce « trop tard » retentira à travers les siècles, et à travers l'histoire de la Rédemption comme l'exigence la plus impérieuse et la poussée la plus irrésistible de l'Amour.

Sans le désir lancinant de rattraper le temps perdu, l'amour s'attiédira facilement. Il n'est pas nécessaire de se hâter lorsqu'on est à l'heure. Se savoir en retard fait avancer plus vite, sans égard à la peine prise, mais avec la seule pensée de racheter le temps et les occasions. La conversion sans cesse fait sentir ce retard.

*
* *

Sous les yeux de « Monsieur Vincent », à la fin du film, la reine de France déroule les travaux immenses qu'il a entrepris pour secourir les hommes les plus déshérités : aumônerie des galères, fondations d'hôpitaux et d'écoles, aides de tous genres pour les malheureux dépouillés par la guerre, créations de congrégations d'hommes et de femmes... Devant l'insatisfaction de son interlocuteur, elle lui déclare : « Mais, Monsieur, que vouliez-vous donc faire? » — « Davantage », est la réponse. Parole, dont l'effet dramatique est puissant, réussite artistique, si l'on veut. Mais c'est la réponse du scénario. Ce n'est pas celle d'un saint.

La réplique de « Monsieur Vincent » porte sur les travaux qu'il aurait encore voulu accomplir, non sur la valeur de sa personne et de ce qu'il a réalisé. « Davantage » situe le héros du film sur le plan de la quantité. La performance, il l'aurait désirée meilleure. Aux hôpitaux et aux écoles, fondés par lui, il aurait voulu en ajouter d'autres. La liste des malheureux secourus aurait dû être plus longue. Le nombre de ses œuvres, il l'aurait aimé plus considérable.

Mais une telle réponse ignore au moins une dimension de la vie chrétienne, celle que donne la conversion. On n'y sent aucune con-

---

42. Bossuet développera le même sentiment : « en commençant de respirer l'air, nous devrions commencer aussi de respirer, pour ainsi dire, le divin amour : ou, parce que notre raison empêchée ne pouvait pas vous connaître encore, ô Dieu vivant, nous devions du moins vous aimer sitôt que nous avons pu aimer quelque chose. O Beauté par-dessus toutes les beautés, ô Bien par-dessus tous les biens, pourquoi avons-nous été si longtemps sans vous dévouer nos affections? Quand nous n'y aurions perdu qu'un moment toujours aurions-nous commencé trop tard ». Bossuet, *Carême du Louvre, 1662,* V[e] semaine; éd. Lebarcq, IV, pp. 224-226.

science de la condition de pécheur [43] dans laquelle, comme tous les hommes, « Monsieur Vincent » a vécu. On cherche en vain la lumière du Christ qui montrerait « Monsieur Vincent » à sa vraie place : celle d'un homme qui doit vivre la conversion. Elle ne laisse pas filtrer le regret d'un amour qui aurait dû se révéler, non pas seulement plus riche en œuvres, mais « différent », d'une qualité supérieure; emporté dans le mouvement, de ses nécessaires et jamais suffisantes conversions.

*
* *

Il n'est pas de fidélité possible à l'Evangile, si on ne place au centre de sa vie l'effort rédempteur. Celui-ci n'est que l'épanouissement de la pénitence, à son plus haut sommet et dans sa plus éclatante lumière, où il rejoint l'amour. L'amour de Dieu n'évacue pas la pénitence. On ne peut aimer Dieu que dans un grand travail de redressement, de retournement vers Lui, qui inclut au plus haut chef la réalité de la conversion.

Le christianisme n'est pas dans une sorte d'égalité compensatrice, la rencontre de l'amour de l'homme avec l'amour de Dieu qui vient à Lui : Dieu et l'homme se communiquant tout ce qu'ils ont. Don infini de Dieu, don limité de l'homme, sans aucune commune mesure quant à l'essence et à la valeur, mais don total des deux côtés; tous deux fidèles au rendez-vous sur terre. Mais tant que tout n'aura pas été récapitulé dans le Christ, pour y trouver l'équilibre parfait de la Jérusalem céleste, l'amour de l'homme pour Dieu, pour aussi tôt qu'il ait commencé et aussi haut qu'il soit monté, ne sera totalement authentique que dans la mesure où résonnera jusqu'à la consommation de sa vie terrestre l'appel éclatant à la conversion.

Lyon. Eugène Roche, S. J.

---

43. Voir l'article : *Notre condition de pécheurs,* dans la *N.R.Th.,* 1950, pp. 690 et suiv.

L'enseignement de la philosophie dans une perspective pastorale *

C'est devenu une habitude dans certains milieux ecclésiastiques de parler avec désinvolture de l'inutilité de la philosophie enseignée dans les séminaires, pour la vie chrétienne, et en particulier pour le ministère pastoral et la propagation du royaume de Dieu.

Ce fait peut s'expliquer par un certain décalage constaté entre les exigences d'un apostolat devant faire face à des conditions nouvelles et les vagues souvenirs d'un enseignement scolastique non digéré.

On peut d'ailleurs rattacher aussi ce fait à une mentalité générale de tendance empiriste ou pragmatiste aussi vieille que la philosophie. « Il n'y a pas lieu de s'étonner de ce fait, écrivait Baudin, car la méconnaissance tenace des services qu'est appelée à rendre la philosophie tient à une méconnaissance aussi tenace de sa vraie nature et de ses vraies fonctions. De là contre elle, des préjugés millénaires... que Platon avait déjà à réfuter contre les sophistes qui accusaient la philosophie de détourner, par la subtilité de ses interminables discussions, ses disciples de l'action, et d'abuser de l'enthousiasme de la jeunesse [1]. »

Il faut aussi reconnaître que, si ces préjugés sont tenaces, la raison peut, en partie tout au moins, résider dans la manière dont la philosophie est enseignée.

Il est alors pour nous du plus haut intérêt de nous poser la question : puisque l'Eglise prévoit deux années pour l'enseignement de la philosophie dans les séminaires — et l'insistance qu'elle met à le rappeler montre bien qu'elle est convaincue de son utilité — comment organiser cet enseignement afin de le rendre vraiment utile pour le futur pasteur d'âmes?

C'est donc là le problème précis, objet de ce rapport; il ne s'agit pas de démontrer l'utilité en soi de la philosophie, elle est supposée reconnue; mais plutôt : comment enseigner la philosophie à de futurs prêtres qui devront, un jour, faire face à des tâches apostoliques variées dans un monde plus ou moins déchristianisé?

Bref, puisque le tiers des années de séminaire se passe à étudier la philosophie, il serait terriblement ironique que ce temps fut plus

---

* Les pages qu'on va lire constituent le texte d'un rapport présenté à une réunion des Evêques, Supérieurs et Professeurs de grands séminaires des provinces d'Aix-Marseille et d'Avignon.

1. Baudin, *Introduction générale à la Philosophie,* Paris, 3e édit., 1939, p. 262.

ou moins perdu; à voir quelquefois le peu qui subsiste de cet enseignement dans l'esprit de certains prêtres, on peut se demander s'il a été suffisamment adapté au but véritable du séminaire : former des pasteurs d'âmes.

Il est alors urgent d'examiner ce problème en détail. Ce rapport, utilisant par ailleurs les suggestions apportées par des confrères, professeurs de philosophie [2], a pour but d'en clarifier les données, et de fournir les bases de discussions éventuelles.

Il nous semble inutile de préciser que cette étude veut se situer dans l'esprit des canons 1365 et 1366, ainsi que des directives pontificales sur la matière, particulièrement de l'encyclique « Humani generis ».

Ce rapport comprendra deux parties : l'enseignement de la philosophie comme préparation à la théologie; ce même enseignement donné dans un but directement pastoral : préparer à l'affrontement dans le ministère d'hommes façonnés par des idéologies étrangères à la foi.

I

LA PHILOSOPHIE, PREPARATION A LA THEOLOGIE

La Théologie préparant directement au ministère pastoral (propagation du Royaume de Dieu, administration des Sacrements, etc.), la Philosophie, en tant qu'elle prépare elle-même à la Théologie, dont elle est la servante, peut donc être considérée comme préparant indirectement à la vie pastorale. Il est donc normal que cet emploi indirect soit celui qui vient le plus spontanément à l'esprit, dès qu'on parle d'enseignement de la philosophie dans un séminaire.

Envisagé sous cet aspect de dépendance vis-à-vis de la Théologie, c'est à partir de celle-ci que cet enseignement s'est traditionnellement constitué.

Or, la Théologie peut être définie avec le Père Congar : « la discipline où, à partir de la Révélation et sous sa lumière, les vérités de la religion chrétienne se trouvent interprétées, élaborées et ordonnées en un corps de doctrine... et où la lumière de la foi se conjoint celle de la raison, l'informe et la dirige, et se sert d'elle pour constituer son objet en un corps de doctrine de forme rationnelle et scientifique [3] ».

La lumière de la raison ainsi utilisée et informée par celle de la

---

2. Les suggestions que nous avons retenues ont été, dans notre texte, simplement mises entre guillemets. Ce signe veut avant tout marquer notre dette aussi bien que notre gratitude envers nos confrères qui nous ont fait bénéficier si généreusement de leur expérience.

3. Article *Théologie*, dans le *Dict. de Théol. Cath.*, col. 451-452.

foi, constitue l'apport de la Philosophie, envisagée alors comme servante de la Théologie.

Cet emploi classique de la Philosophie revêt *deux formes* :

a) d'abord fournir *l'ensemble de connaissances rationnelles préalables* à toute étude de la Révélation, ce qui peut être groupé autour de quatre questions :

1) établir et défendre l'exacte valeur de la connaissance humaine, et la capacité pour la raison d'arriver à une vérité certaine et immuable;

2) vraie nature de l'homme : union de l'âme et du corps, immortalité de l'âme, liberté humaine;

3) existence et nature de Dieu;

4) la destinée de l'homme, sa dépendance vis-à-vis d'une fin ultime, fondement de la moralité, etc.

b) ensuite fournir à la Théologie *l'outillage conceptuel* nécessaire à son effort de pénétration et de systématisation du donné révélé; ce sont les notions de base qui se retrouvent dans tout raisonnement théologique (concepts de nature, essence, personne, relation, substance, accident, etc.).

Ainsi utilisée la Philosophie permet à la Théologie d'établir les vérités qui portent sur les fondements de la foi (apologétique); elle lui permet de donner quelque intelligence des mystères divins, à l'aide d'analogies empruntées aux créatures, et enfin elle lui permet de réfuter les adversaires de la foi.

En un mot, la Théologie use à tout instant de propositions philosophiques pour établir ses propres conclusions.

Je ne crois pas nécessaire de détailler davantage ce schéma, tellement il est classique et traditionnel, et présent à tous les esprits, valable pour tous les temps.

J'insisterai plutôt sur la méthode à utiliser dans cet enseignement de la Philosophie, organisé en vue de la Théologie; car *plusieurs écueils sont à craindre*; et ce sont d'ailleurs les progrès faits par la Théologie qui ont attiré l'attention sur eux.

Premièrement, on est *tenté de centrer cet enseignement* de la Philosophie *sur la Théologie dogmatique,* au point que la Théologie morale ne semble guère devoir en profiter.

Cette limitation dans l'emploi de la Philosophie tient probablement au fait que la Théologie morale a trop longtemps été considérée comme une pure casuistique, orientée qu'elle était vers un but particulier, l'administration du sacrement de Pénitence. Elle n'a pas alors bénéficié du même effort de systématisation rationnelle, comme ce fut le cas pour la dogmatique, alors que, de par sa nature, elle s'y prêtait peut-être davantage.

Or, actuellement, commence justement à se faire jour un renou-

veau de cette science morale qui, par delà le cadre mosaïque des commandements, veut retourner à ses sources véritables, d'une part le dogme (destination surnaturelle de l'homme, primat de la charité évangélique, etc.), de l'autre les exigences de la nature humaine, telles qu'elles sont décrites par la philosophie morale.

Cette dernière, utilisée plus largement par la théologie morale, peut alors donner à son enseignement une plus grande intériorité, les prescriptions morales n'étant plus uniquement présentées comme de purs impératifs, mais comprises rationnellement; certes, les justifications ultimes demeurent surnaturelles, mais les bases sont éminemment rationnelles.

S'adressant autant à la raison qu'à la volonté, un tel enseignement ainsi vivifié est capable d'engendrer des convictions plus profondes, plus enracinées dans le réel.

Or, s'il est une discipline avant tout pastorale, c'est bien la théologie morale; ainsi par son intermédiaire, la philosophie revêt une grande importance pour le pasteur d'âmes.

Il y a donc intérêt à orienter l'enseignement de la philosophie morale en vue de son utilisation par la théologie morale; car trop souvent, sous prétexte qu'il n'avait pas d'emploi pratique (car la morale réelle est surnaturelle), il a été négligé, alors que son utilisation par une discipline plus haute, loin d'en diminuer l'importance, la supposait établie.

C'est ce que reconnaissait récemment Dom Lottin. « On a séparé la théologie morale, dit-il, de la philosophie morale. Parce que la théologie s'occupe de l'ordre surnaturel, le moraliste théologien s'est désintéressé de la philosophie morale, sous prétexte que celle-ci s'occupe d'une morale purement naturelle, dont volontiers on ferait une simple abstraction. La théologie morale de nos manuels a donc négligé nombre de notions philosophiques qui sont cependant éminemment utiles pour l'intelligence des matières théologiques. Les questions théologiques concernant la distinction numérique et spécifique des péchés, la classification des péchés internes, la place et le rôle des vertus théologales et morales, la fonction capitale de la foi et de la charité, toutes ces questions s'éclaireront grandement par l'analyse psychologique de l'acte humain... Une conception adéquate de « l'intrinsécisme » de la morale chrétienne suppose une étude philosophique de la loi naturelle et de la sanction morale, étude qui nous prémunit contre une idée trop anthropomorphique du législateur divin et de sa providence [4]. »

On comprend alors qu'un moraliste soucieux de progrès, comme Tillman, n'ait pas craint de consacrer un tome entier aux fondements philosophiques dans son grand traité collectif de théologie morale.

---

4. Dom O. Lottin, O.S.B., *Morale fondamentale*, Paris, 1954, p. 23.

Il y a dans tout cela une indication pour notre enseignement, en vue d'un élargissement de perspective qui ne fait d'ailleurs que retrouver la conception thomiste de la morale telle qu'elle se dégage de la Somme théologique.

Un deuxième écueil à éviter dans l'enseignement de la philosophie, en vue de la théologie, écueil qui risque de diminuer son utilité pastorale, nous paraît résider dans une *conception trop rationaliste* de cet enseignement. Plusieurs confrères ont insisté sur ce point.

De fait la lecture de certains manuels ou traités donne l'impression que la philosophie scolastique constitue un système parfaitement cohérent et logique, se suffisant à lui-même, échafaudage de propositions abstraites, bien coordonnées et hiérarchisées. Certes l'ordre surnaturel n'est pas nié, mais il prend presque figure de conclusion logique et inéluctable de tout le système.

Il est inutile de montrer les dangers d'une telle présentation qui ne prépare pas du tout le séminariste à prendre conscience du mystère de la foi, de la gratuité de l'ordre surnaturel, du sens de la pédagogie divine tout au long de l'histoire ; elle le ferme à toute perspective eschatologique, et surtout au sens du mystère et du don de soi dans la charité.

Cet écueil n'est pas illusoire ; sa méconnaissance ne peut que contribuer à faire de l'enseignement de la philosophie dans le séminaire quelque chose d'artificiel, légitimant alors les critiques dont il est l'objet, d'être inutile, faisant perdre un temps précieux qui serait mieux employé à étudier la doctrine révélée, la seule vraiment utile pour le prêtre.

Cette tendance, sorte de contamination idéaliste, à présenter ainsi l'enseignement de la philosophie, a été dénoncée comme une vraie trahison de la pensée de saint Thomas. « A notre avis, écrit A. Dondeyne, il faut surtout se garder de ce que nous voudrions appeler la manière rationaliste ou cartésienne, malheureusement trop répandue, de repenser le thomisme... A en croire certains de nos manuels, la vraie grandeur du thomisme résiderait dans son attachement à certains principes, par soi évidents, et d'une fécondité inépuisable ; seulement il est une manière cartésienne (disons plutôt wolffienne) de les envisager, qui réduit presque à néant l'originalité du thomisme. Elle consiste à les formuler et à les interpréter en dehors de toute référence à la réalité concrète... En effet, le propre de la philosophie wolffienne, c'est de ramener la métaphysique générale ou, selon l'expression de Wolff, l'ontologie, à une science a priori, procédant par simples concepts et ayant pour mission de tracer les lois a priori et les propriétés les plus universelles de l'être... Cette manière de concevoir l'ontologie est radicalement contraire à l'esprit de saint Tho-

mas, pour qui le fondement de toute vérité humaine est l'ordre du réel concret qui nous englobe et nous porte [5]. »

Notre enseignement, envisagé en vue de la théologie, soucieux de respecter le réel, doit donc persuader l'élève que la philosophie n'explique pas tout, et doit lui faire prendre conscience des limites de la raison humaine; en un mot, la philosophie doit rester ouverte aux données réelles de la Révélation, atteinte dans la foi.

Selon l'expression de Mgr Journet, « la connaissance de raison nous instruit sur notre nature et sur l'Auteur de notre nature, mais nous laisse ignorer le dernier fond de notre condition existentielle et les mystères de notre salut. Elle nous perfectionne dans la sphère de la culture, mais est incapable de nous justifier, de nous ouvrir la porte du Royaume de Dieu [6]. »

En d'autres termes, pour éviter cet écueil, il n'est que de revenir au véritable esprit thomiste, esprit de soumission au réel, quel qu'il soit. Une authentique philosophie de l'être, c'est-à-dire qui ne réduit pas l'être à une pure idée universelle, mais qui a compris que c'est toute la réalité existante, doit prendre conscience du mystère de l'être, conséquence de sa nature essentiellement analogique; la richesse et plénitude de cette réalité ne permettant pas de l'exprimer en un concept illusoirement clair et précis, une telle philosophie est donc de soi ouverte sur des possibilités de réalisation de l'être qui dépassent les forces d'une intelligence obligée d'abstraire pour atteindre son objet.

Ce n'est donc pas en quelque sorte de l'extérieur que notre enseignement doit opérer cette ouverture; mais il doit la montrer comme étant congénitale à toute vraie philosophie.

Enfin, et surtout, cet enseignement devra faire comprendre que si l'être est de soi analogique, polyvalent, il reste donc mystérieux et ne peut se révéler comme tel en pure clarté à notre raison; il le peut cependant d'une autre façon, mais combien inexprimable, dans l'acte d'amour, le don de soi, la rencontre dans le choix libre, l'engagement vital.

A ce sujet on peut légitimement user, croyons-nous, de l'apport d'une pensée comme celle de Gabriel Marcel qui rejoint la vraie tradition thomiste.

L'élève, ainsi averti du mystère de l'être, sera préparé à comprendre que la seule attitude face au mystère surnaturel réside avant tout dans une option, celle de la foi, et que la rencontre totale avec le Dieu de la Révélation ne peut se faire que dans l'amour. Ensuite, étant en théologie, s'il a toujours devant les yeux cette vérité que « la doctrine chrétienne est une annonce, un message, un enseignement, une vaste et brûlante prédication que le Dieu caché adresse

5. A. Dondeyne, *Foi chrétienne et pensée contemporaine*, p. 113.
6. Mgr Ch. Journet, *Introduction à la Théologie*, Paris, 1947, p. 266.

aux hommes pour les libérer de leur malheur et les convier à la béatitude éternelle, au consortium de la vie infinie [7] », il ne risquera plus d'en faire la simple conclusion abstraite d'un syllogisme.

La philosophie aura ainsi préparé le terrain à la théologie, elle n'aura pas faussé les perspectives, mais aura joué son rôle propédeutique indirectement pastoral.

Un troisième écueil, inhérent à la présentation de la philosophie comme préparation à la théologie, et procédant d'un excès inverse du précédent, consiste dans la *tentation de concevoir cet emploi comme exclusif de tout autre.* La philosophie, confinée dans ce pur rôle utilitaire, risque alors de perdre tout intérêt objectif et formateur.

Comme le remarque fort bien un confrère, « cette tentation s'impose d'autant plus que l'on constate un manque de culture, une certaine pauvreté intellectuelle, un défaut d'études secondaires chez un certain nombre d'élèves ; d'où la tentation d'éviter d'aborder certaines questions pour parer au plus pressé, c'est-à-dire se contenter d'une initiation solide et rabâchée, strictement en vue de la théologie ».

Envisagé uniquement dans cette perspective — et cela n'est pas encore si rare de nos jours — un tel enseignement de la philosophie dans un séminaire serait déficient, ne réalisant pas tout ce qu'on est en droit d'en attendre pour la formation du futur prêtre.

Une telle mentalité serait un peu l'illusion d'une époque où la théologie régnerait souveraine sur le monde profane des idées et où le prêtre, respecté dans une société encore chrétienne, n'aurait pas à s'occuper d'un apostolat de reconquête.

En tout cas, elle procède d'une vue paresseuse et simpliste des choses et peut expliquer le discrédit attaché quelquefois à l'expression de « scolastique ».

De fait, dire aux élèves des deux premières années de séminaire, que leurs études ne sont qu'une pure préparation à la théologie, c'est laisser sous-entendre qu'elles n'ont aucune utilité en elles-mêmes, pour le but auquel ils se destinent ; c'est ôter le principal stimulant à l'étude chez des jeunes gens qui ont embrassé cette voie, conscients de répondre à un appel en vue d'une action apostolique ; s'ils n'étaient venus au séminaire que pour emmagasiner des connaissances ou acquérir des grades académiques, on pourrait à la rigueur s'expliquer la chose et voir dans la philosophie un pur instrument en vue de la théologie, un peu comme la connaissance de l'hébreu est nécessaire pour aborder les études bibliques.

Mais, par contre, si le séminaire a pour but de former des pasteurs d'âmes, on comprendrait mal que l'Eglise oblige à consacrer le tiers du temps qu'on y passe à des études qui n'ont qu'une utilité indirecte pour le but envisagé.

---

7. Mgr Ch. Journet, *op. cit.*, p. 65.

De plus une telle mentalité est lourde de conséquences ; en effet, si la philosophie traditionnelle est cantonnée au rôle de simple instrument de la théologie, il n'en faut pas moins avoir une philosophie pour répondre aux besoins et aux questions posées par le monde dans lequel le prêtre est appelé à vivre ; et grande est alors la tentation de s'adresser, pour jouer ce rôle, à des philosophies dites modernes, après les avoir plus ou moins artificiellement amputées de ce qui s'opposerait trop visiblement aux exigences de la foi chrétienne.

Enseignée ainsi, uniquement comme propédeutique à la théologie, la philosophie scolastique peut à la rigueur satisfaire les élèves dociles ou médiocres, qui prennent patience en attendant la 3me année de séminaire ; mais les esprits plus ouverts, préoccupés de la mission qui leur incombera plus tard, sont conscients que, pour obtenir audience du monde dans lequel ils auront à prêcher le Royaume de Dieu, il leur faudra souvent se placer sur un terrain neutre, d'ordre naturel et non théologique ; ils seront alors tentés de considérer comme vraie philosophie, qui vaut la peine d'être étudiée pour elle-même, non pas cette scolastique larvée de théologie, mais la philosophie à la mode dans les milieux profanes, quitte à la teinter plus ou moins de Christianisme.

D'où désarroi et anarchie dans les esprits, générateurs de scepticisme ou de relativisme, et cela d'autant plus facilement qu'existe déjà une tendance à l'activisme et à l'efficacité immédiate, si sensible de nos jours.

Là aussi, la méconnaissance de cet écueil est probablement à l'origine de bien des critiques adressées à l'enseignement de la philosophie dans les séminaires, comme inadapté à la vie moderne.

Le seul moyen d'échapper à cet écueil est encore de revenir à une conception plus large et authentique de la doctrine de saint Thomas ; certes il n'a pas constitué lui-même une philosophie autonome, organisée en dehors de toute perspective théologique ; cela ne correspondait pas à un besoin à son époque de grande foi religieuse ; mais cette philosophie était néanmoins sous-jacente avec ses exigences propres, et ce serait trahir l'esprit de saint Thomas, comme les intentions de l'Eglise qui l'a remis en honneur, que de ne pas utiliser sa doctrine pour répondre aux questions posées par le monde moderne, en voulant la confiner à un pur rôle instrumental en vue de la théologie.

Aussi la *conclusion* pratique de cette première partie nous paraît-elle de *redonner à l'enseignement de la philosophie une certaine autonomie,* tout *en évitant d'en faire un système clos,* pure dialectique de type rationaliste. Ouverte sur le mystère de la Foi, elle doit être orientée vers la vie pastorale du prêtre, non pas uniquement à travers son emploi instrumental par la théologie, mais par des services qu'elle est capable de rendre directement, par elle-même. Quels sont ces services qu'on est en droit d'attendre d'elle ? C'est l'objet de la deuxième partie de ce rapport.

II

LA PHILOSOPHIE ENVISAGEE COMME PREPARANT LE PRETRE AU CONTACT AVEC LE MONDE MODERNE

Qui dit contact dit forcément mise en présence de deux éléments; de plus, en ce qui nous concerne, ce contact doit être actif : le prêtre, placé dans une monde déchristianisé, aura à affronter des idéologies contraires à la foi, il aura à agir sur les hommes porteurs de ces idéologies. Deux conditions sont absolument requises pour cela : le prêtre devra posséder une solide formation personnelle, sinon le contact sera inefficace ou même dissolvant pour lui; ensuite pour pouvoir agir sur ce monde étranger ou même hostile à sa foi, le prêtre devra connaître : d'une part, les fausses idéologies qui le dominent et, de l'autre, les tendances légitimes, les besoins qui déterminent l'esprit de notre époque, par rapport aux précédentes.

Pour réaliser ces deux conditions, l'enseignement de la philosophie dans les séminaires peut jouer un rôle décisif.

I. LA PHILOSOPHIE ET LA FORMATION PERSONNELLE DU PRÊTRE.

L'enseignement de la philosophie dans les séminaires a de toute évidence une utilité immédiate, inestimable dans une perspective pastorale, celle de constituer un facteur très important de formation personnelle.

En effet, par définition le pasteur d'âmes est un chef, un conducteur d'hommes. Et si l'assistance divine, promise par le Christ à ses successeurs et à ceux qui parleraient et agiraient en leur nom, est l'élément essentiel de l'efficacité pastorale, il n'en reste pas moins que les qualités humaines, naturelles, innées ou acquises par l'éducation, sont une condition indispensable au rayonnement du prêtre; et, pour ce but, la formation philosophique est irremplaçable; selon la remarque d'un confrère, c'est la philosophie, et non l'exégèse, qui a fait perdre la foi à Loisy, à Renan.

Aussi, à ce simple titre, si l'enseignement du séminaire n'envisageait pas la philosophie comme un puissant moyen de culture humaine, il se révélerait inférieur à celui de l'université; alors que, par toute son orientation, le séminaire vise, non seulement à former des intelligences, mais encore et surtout à développer des personnalités et des caractères, il serait ridicule de ne pas utiliser la philosophie dans ce but. Et cela est d'autant plus évident que la pensée thomiste marque un avantage considérable par rapport à la philosophie dite universitaire.

De fait, cette dernière, de par son caractère éclectique, manque de cette vigueur inhérente à une doctrine unifiée et cohérente, comme

l'est le thomisme, capable par là de donner des convictions rationnelles sur les questions vitales pour l'homme : immortalité de l'âme, existence de Dieu, etc.

Evitant de tomber dans l'excès de systématisation rationaliste et artificielle dénoncée plus haut, la doctrine scolastique, ouverte sur toute la richesse du réel, offre une rigueur de pensée que l'on chercherait vainement ailleurs.

Il ne faut pas sous-estimer l'importance de ce facteur doctrinal, dans la formation de la personnalité. Nous avons trop souvent tendance à oublier le dynamisme de l'idée, et croire que la volonté fait tout dans le caractère. Mais la volonté dépend de l'intelligence, et il n'y a rien de tel qu'une ossature intellectuelle procurée par un ensemble doctrinal cohérent pour assurer des convictions profondes, sources d'énergie dans l'action; et par contre « si la foi d'un jeune homme ne repose que sur ses convictions familiales ou autres, et sur son adhésion enthousiaste et mal fondée en raison, un réveil de l'indépendance et de l'esprit critique peut tout ruiner ».

D'ailleurs, la force de rayonnement du communisme repose, en grande partie, sur le prestige exercé par un ensemble doctrinal d'une apparente rigueur logique. N'oublions pas que ce sont les idées qui mènent le monde, et que la possession de la vérité surnaturelle par le don de la foi, loin de nous dispenser d'acquérir la vérité naturelle, rationnelle, la suppose au contraire, comme une infrastructure sans cesse perfectible.

En d'autres termes, une des premières qualités requises pour le pasteur d'âmes est certes de croire fermement à ce qu'il dit ou fait; mais il doit aussi être capable d'en rendre compte en montrant que cette foi n'est pas aveugle ou opposée aux exigences de la raison; il ne peut le faire que s'il possède une philosophie assimilée et cohérente, source d'unité dans tout son comportement humain.

Plusieurs confrères ont insisté à juste titre sur ce rôle pastoral de la philosophie : formation intellectuelle, équilibre et maturité de l'esprit. « La pensée de saint Thomas est un facteur d'équilibre et de jugement sûr — non pour répéter indéfiniment ce qu'il a dit — mais pour montrer comment des vérités, en apparence contraires, loin de s'exclure, s'équilibrent dans une synthèse plus profonde. »

Ce but sera facilement réalisé dans l'enseignement de la philosophie par une présentation plus rigoureuse de la doctrine : exposé réaliste de l'état de la question, mise en forme logique, corollaires à déduire, en soulignant les liens et la progression entre les diverses parties d'un traité; la méthode elle-même sera plutôt celle de l'invention que de l'exposition, car demandant davantage de réflexion et étant plus attrayante.

Les moyens ne manquent pas au professeur pour assurer ce rôle à son enseignement et contrôler son efficacité (interrogatoires, dissertations, discussions publiques sur un thème précis, etc.).

C'est donc là une des grandes responsabilités du professeur de philosophie; il doit jeter les bases de cette formation intellectuelle rigoureuse, que l'enseignement de la théologie perfectionnera certes, mais qu'il suppose sérieusement amorcée dans ses grandes lignes.

II. LA PHILOSOPHIE ET LA CONNAISSANCE DU MONDE MODERNE.

Il nous faut maintenant aborder tout un ensemble de services d'ordre directement pastoral que la philosophie est appelée à rendre, et pour lequel notre enseignement a beaucoup à faire.

Aux époques où le prêtre n'avait comme auditeurs que des convaincus, où il ne se heurtait à aucune opposition ou négation, où son rôle consistait surtout à maintenir et à faire approfondir à la rigueur la doctrine chrétienne, la philosophie ne présentait pas d'intérêt spécial pour la pastorale.

Mais de nos jours, où le prêtre se trouve plongé dans une société plus ou moins déchristianisée, où tout est remis en question, même par des chrétiens, où surtout des idéologies athées prétendent remplacer la religion dans les réponses à donner aux questions essentielles de la vie, il est évident que la prédication de la parole de Dieu devra commencer sur un terrain accessible à tous, chrétiens ou non, celui des vérités naturelles d'ordre rationnel; c'est toute la différence mise par saint Paul entre sa prédication aux Juifs et celle aux Grecs.

Quand l'auditeur du prêtre n'a plus la foi, et surtout que cet auditeur est un civilisé rendu plus exigeant par l'extension de la culture (en particulier, la radio ou le cinéma), l'essentiel est d'abord de créer le climat d'entente, les conditions naturelles d'ordre rationnel, à partir desquels la foi pourra éclore.

Outre les dispositions morales, les dispositions intellectuelles devront donc attirer l'attention du pasteur d'âmes, s'il veut vraiment faire œuvre utile et ne pas trahir sa mission; et il ne pourra le faire que s'il possède une solide formation philosophique, et surtout si cette formation lui a été donnée dans ce but pastoral : préparer les voies au don de la foi dans les âmes qui lui seront confiées.

Et même quand le prêtre s'adressera à des auditeurs chrétiens, il ne devra pas se bercer d'illusions ni oublier que ceux-ci, malgré les apparences, sont souvent dans une grande ignorance des choses de la foi, que leur instruction religieuse en est souvent restée au stade de la première Communion, et surtout qu'ils sont pénétrés, sans souvent s'en rendre compte, par le climat athée ou au moins areligieux d'une société de plus en plus laïcisée.

C'est ainsi quelquefois une pénible surprise pour un prêtre de découvrir combien profonde est l'ignorance religieuse de tels de ses fidèles, que la pratique religieuse ne laissait pas soupçonner; heureux

quand il ne découvre pas l'existence de préjugés ou idées radicalement fausses.

Aussi, de nos jours, le pasteur d'âmes devra souvent reprendre par la base l'enseignement de vérités naturelles, préparatoires à la foi; là aussi c'est sa formation philosophique qui lui permettra cette action pastorale.

On réalise ainsi combien actuellement l'enseignement de la philosophie accède, par une espèce de promotion à une participation plus grande que jadis, au rôle missionnaire et apostolique traditionnellement réservé à l'enseignement de la théologie, ce qui devra se traduire par :

1°) *Une adaptation de cet enseignement à ce rôle pastoral.*

Pour ce travail, tous les traités de la philosophie sont intéressés plus ou moins; il serait inutile de les passer en revue, leur adaptation découlant de leur objet formel. Il nous faut toutefois marquer rapidement les principales lignes de ce travail :

a) La *psychologie* est évidemment la partie de la philosophie qui se prête le mieux à cette orientation : connaître l'homme, n'est-ce pas la meilleure condition pour agir sur lui? A ce sujet, il serait regrettable que notre enseignement n'utilisât pas les précieux enseignements de la psychologie moderne, interprétés et jugés dans la perspective rationnelle classique.

Ainsi l'importance des facteurs affectifs et passionnels dans la formation de l'acte libre, si bien mise en valeur de nos jours, peut permettre de mieux juger de la responsabilité et du mérite.

Plus généralement l'étude des éléments physiologiques (particulièrement des systèmes nerveux et hormonal) et des éléments sociaux (milieux de vie), soubassements du psychisme supérieur, doit donner de l'homme concret auquel le prêtre aura à faire, une connaissance plus précise, condition d'une action plus efficace.

Cependant un tel enseignement aura à éviter de présenter l'étude de ces questions positives comme indépendantes de celle de la psychologie rationnelle; au contraire, il y a tout intérêt à montrer comment la nature immatérielle (et donc immortelle) de l'âme humaine est la seule explication des problèmes posés par la psychologie scientifique (problèmes de la perception, de l'origine des idées, de la mémoire, du langage, de la liberté, etc.).

N'oublions jamais que toute argumentation rationnelle, selon l'esprit de saint Thomas, doit partir de faits concrets, indubitables; et la psychologie moderne nous fournit à ce sujet une base positive d'une grande richesse.

Il ne s'agit certes pas de tout accepter indistinctement; tout en condamnant telle ou telle erreur, rien ne nous empêche d'utiliser les faits à partir desquels elle s'est construite mais qu'elle a exagérément interprétés (ex. la psychanalyse).

Enfin on peut envisager d'intégrer dans cet enseignement des notions de caractérologie et de psychologie pédagogique, dont l'utilité est directement en liaison avec le ministère pastoral.

Toute cette intégration demande certes un effort; mais comme l'a fait récemment remarquer le cardinal Tisserand, dans une page remarquable sur la psychologie contemporaine et l'activité du prêtre : « Ce n'est pas parce que les développements récents des sciences psychologiques et sociales mettent le prêtre en présence de choses auxquelles il n'est pas habitué qu'il doit se croire en droit de les négliger... Le prêtre faisant de l'apostolat ne peut pas être ignorant en matière de sciences psychologiques et sociales. En effet, dit-il, la théologie, quoique disposant de lumières et de forces surnaturelles, doit néanmoins faire appel à ces sciences humaines afin de conduire plus efficacement les hommes à Dieu [8]. »

b) Le même principe vaut aussi pour la *métaphysique,* dont il faut soigneusement marquer l'importance toujours actuelle; il n'y a pas de science plus décriée et pourtant de plus indispensable; même l'esprit fort qui la nie, ne se rendant pas compte de son illogisme, le fait au nom d'une métaphysique, c'est-à-dire d'une vision générale du monde, d'une « Weltanschauung » plus ou moins a priori.

N'oubliant jamais qu'elle n'est justement pas une science a priori, le professeur posera toujours les problèmes métaphysiques à partir de données réelles, ou bien marquera les répercussions pratiques de telle ou telle doctrine; ainsi par exemple, rien n'est plus éclairant que de montrer que le marxisme est en grande partie l'héritier d'une erreur purement métaphysique, l'idéalisme hégélien, en particulier... Pour avoir bien compris le point de départ métaphysique des erreurs modernes, l'élève en saisira mieux la faiblesse.

Pour ce qui est de la théodicée elle-même, s'appliquent ici les remarques faites dans la 1re partie de ce rapport; l'étude de Dieu par la raison ne possède une utilité pastorale que si elle est située en perspective de la propagation du Royaume de Dieu. Ainsi le Dieu atteint par la métaphysique, le Dieu des philosophes, ne doit pas être présenté comme une abstraction; certes sa démonstration par la raison humaine n'est qu'une approche indirecte, mais c'est une approche tout de même du Dieu d'Abraham. Selon la remarque d'un confrère, la métaphysique doit aboutir à une adoration; il importe donc de marquer la note religieuse, quand le sujet le comporte.

Là aussi, le professeur, dans le point de départ concret pour une telle démonstration, doit largement utiliser l'apport de la science moderne; c'est d'ailleurs à cela que nous a invités S.S. Pie XII dans son important discours où il montra l'éternelle valeur des preuves cosmologiques de l'existence de Dieu, et la nécessité de les rajeunir en

8. Texte cité par J. Nuttin, dans *Psychologie et Pastorale,* p. 10-11.

utilisant les merveilleuses découvertes du progrès moderne dans tous les domaines.

De fait, si la connaissance de la Nature constitue la première Révélation du Dieu Créateur, préparation à celle par son Fils, le Verbe Incarné, l'enrichissement de cette connaissance par la science moderne, ne peut plus être négligé. A ce sujet, la rédaction de l'album « Dieu existe » (Fêtes et saisons) est un exemple, sur le plan de la vulgarisation, de ce que l'on peut faire dans cette voie.

c) Pour ce qui est de l'enseignement de la *morale,* conçue en étroite dépendance avec celui de la métaphysique, l'essentiel a été dit dans la première partie de ce rapport.

En particulier, à notre époque où le sens du péché est si diminué, où le positivisme moral pénètre si fortement la mentalité commune, il est de la plus haute importance que le prêtre réagisse contre la tendance trop courante d'excuser la culpabilité d'un acte en raison de facteurs inconscients, à la suite de Freud, ou de voir dans tout pécheur un malade ou même d'en arriver à confondre normal et pathologique.

Et puis, il y a toute la question de la morale sociale, de la morale du travail en particulier (étude du libéralisme et du collectivisme) ; doit-elle être uniquement abordée en théologie morale ou, au contraire, doit-on en poser les principes rationnels en philosophie? L'essentiel est que son enseignement soit organisé officiellement, non pas sous forme d'un appendice (ce qui en diminuerait l'importance aux yeux des élèves), mais intégré dans un ensemble doctrinal. C'est tout le problème de la répartition des matières entre la théologie morale et la philosophie morale. Il mériterait d'être traité et discuté dans son ensemble.

Toujours dans la même perspective, il serait très utile que fût réservée dans cet enseignement une place à quelques éléments de sociologie. Alors qu'aujourd'hui l'application de cette science à la matière religieuse, sous forme d'enquêtes ou statistiques, est tant en honneur, il conviendrait que nos élèves abordent le ministère munis d'un certain bagage sociologique. Si l'action pastorale est de soi individuelle, elle ne doit pas oublier que les individus ont un comportement dépendant fortement d'un milieu social; bien connaître ce milieu est donc la condition préalable à une action pastorale intelligente.

2°) Si cet enseignement doit être adapté à la vie pastorale du prêtre, il doit l'être aussi à l'esprit de notre époque.

Adaptation de cet enseignement à la vie moderne.

Nous ne devons, en effet, jamais perdre de vue que notre parole s'adresse à des auditeurs ou interlocuteurs souvent éloignés de notre mode de penser; d'où nécessité impérieuse d'adaptation.

Notre enseignement devra donc déjà orienter les futurs prêtres à comprendre le langage de leur époque, s'ils veulent un jour se faire entendre d'elle.

Mais une telle adaptation, contrairement à ce que l'on croit, ne peut être que le fruit d'une assimilation; c'est là sa première condition : « Seule une connaissance technique, précise et exacte, des notions philosophiques comme de leur insertion et de leur découverte dans l'esprit humain, pourra permettre ensuite une adaptation dans un langage non technique, mais profondément exact, évitant des approximations souvent dommageables. »

Pour ce faire, la présentation de cet enseignement devra donc être pleinement attentive aux idées, aux situations, aux préoccupations de nos contemporains.

En un mot, si le pasteur d'âmes veut se faire entendre, non seulement il devra exprimer les vérités éternelles en un langage approprié, mais il devra connaître les tendances, les orientations de la pensée moderne, ses principales composantes, non pas certes pour y sacrifier ou les accepter telles quelles, mais pour, à partir d'elles et en les corrigeant au besoin, se faire comprendre de ses contemporains.

Pour ce qui est de la philosophie elle-même, ce serait d'ailleurs trahir la pensée de saint Thomas que d'oublier les sept siècles qui nous séparent de lui et de ne pas opérer la transposition nécessaire [9]. Cette adaptation n'est pas une simple question de vocabulaire, comme on pourrait le croire à première vue; car des besoins nouveaux se sont faits jour depuis le moyen âge, et il faut leur trouver une réponse adéquate dans l'esprit de saint Thomas.

Enumérons rapidement les *principales composantes de la pensée moderne* :

a) D'abord *l'esprit scientifique et technique.*

C'est là une caractéristique essentielle de notre temps : le prestige de la science et son primat dans l'esprit de nos contemporains. On peut le regretter au nom d'une tradition littéraire et classique, qu'il ne s'agit d'ailleurs pas d'abandonner; mais c'est un fait qu'il faut constater. Notre enseignement de la philosophie doit en tenir compte, sous peine de paraître démodé et donc sans portée. « Des traités comme la cosmologie et la psychologie rationnelle ne peuvent plus se construire hors d'un contexte scientifique, sans apparaître a priori et injustifiable ». Et c'est ici que peut être évoquée la question du baccalauréat exigible avant l'entrée au Grand Séminaire.

9. Un exemple nous en est fourni par les différences de méthodes et de traitement des sources entre saint Thomas et la théologie moderne. Pour plus de détails sur ce point, nous nous permettons de renvoyer le lecteur à notre ouvrage : J. M. Aubert, *Le Droit romain dans l'œuvre de S. Thomas*, préfacé par G. Le Bras, Paris, Vrin. — Bibliothèque thomiste, 1955, ch. VI.

Cette tendance trouve d'ailleurs dans la philosophie thomiste un facile accueil, du fait de son réalisme foncier. Il ne s'agit donc pas d'une espèce de nouveau concordisme à mettre entre la philosophie et la science, ou de ne voir dans cette dernière qu'un arsenal d'exemples à utiliser. Il s'agit bien plutôt de profiter de l'immense apport de la science moderne pour mieux poser, et à une échelle souvent plus vaste, les éternels problèmes philosophiques, et d'en voir de nouvelles répercussions.

Ainsi, par exemple, l'étude de la biologie peut être une excellente propédeutique à l'étude de l'hylémorphisme en général, et par là à celle de la psychologie classique ; la notion d'âme, forme du composé humain, prend une autre résonance lorsqu'on la met en relation avec ce que la science nous apprend sur l'extraordinaire complexité des fonctions biologiques, résultat d'un équilibre instable entre des systèmes de régulation opposés.

Le programme scientifique de la deuxième partie du baccalauréat se prête d'ailleurs admirablement à une pareille utilisation. On peut trouver une vue d'ensemble de l'apport possible des différentes sciences, dans cet esprit-là, dans le 17e cahier de la revue « Lumière et Vie », intitulé : « Conscience chrétienne et dimensions de l'univers ». Des confrères ont aussi attiré l'attention à juste titre sur le nouvel ouvrage de G r i s o n : « Problèmes d'origine », pour éveiller nos élèves à ces questions si importantes.

b) Une deuxième composante de l'esprit moderne nous semble résider dans une prise de *conscience plus aiguë du sens de l'histoire* : certains parlent même d'une véritable découverte de la marche irréversible de l'histoire, et cela sur les différents plans cosmique, biologique et humain.

Là aussi une philosophie thomiste qui se veut ouverte et pastorale doit s'efforcer d'assimiler cette tendance dans ce qu'elle a de raisonnable. On a jadis tellement insisté sur l'aspect statique du thomisme, réduisant presque la notion d'être à une idée univoque, que l'on a fermé les yeux sur la caractéristique essentielle du monde des corps qui est le changement, l'évolution dirions-nous actuellement. Pour Aristote et saint Thomas, l'objet formel de la philosophie de la nature est l'« ens mobile », l'être capable du changement le plus radical qui soit, le changement substantiel. Là aussi, par une espèce de contamination cartésienne, mécaniste, cet « ens mobile » a été trop souvent entendu au sens quantitatif, d'être susceptible d'un pur mouvement local, c'est-à-dire d'un être dont la nature intime n'est pas affectée par ce mode extrinsèque de changement. Là aussi la doctrine de l'évolution biologique sainement comprise trouve un accueil facile dans la pensée thomiste.

Cette même idée se retrouve dans celle de signification de l'histoi-

re. Et à ce sujet, bien des confrères ont insisté sur la nécessité d'un enseignement de l'histoire de la philosophie qui, au delà de tout relativisme, apprendra à déceler la part de vérité présente dans tout système erroné; par là même une telle étude rend l'élève capable de comprendre les hommes dans leurs situations personnelles. Montrer comment tel ou tel problème fondamental s'est posé aux diverses époques de l'histoire avec les solutions partielles qu'il y reçut, permet de mieux dégager la vraie solution complète, et aussi de la faire plus facilement accepter par ceux qui en sont restés à une vision partielle, et par là erronée, des choses; c'est là une excellente initiation à la science pastorale qui, en dehors de tout « irénisme » dissolvant, sait trouver le terrain d'entente sur lequel la semence de vérité peut être jetée.

Cette initiation au sens de l'histoire à propos de celle de la philosophie donnera d'ailleurs au futur théologien l'état d'esprit apte à comprendre le développement progressif de la Révélation dans l'Ancien et le Nouveau Testament, de la pédagogie divine, ainsi que du sens eschatologique. Sachant qu'un esprit moderne est ouvert à une telle perspective, le futur prêtre saura presque d'instinct trouver la voie pour faire passer le message divin, source de progrès pour les hommes.

Ces considérations ont un intérêt particulier pour un affrontement possible du pasteur d'âmes avec des hommes subjugués de bonne foi par le marxisme, qui veut lui aussi donner à l'histoire un sens, une orientation vers une prétendue libération de l'homme. La meilleure manière de le combattre sera de montrer que la vérité chrétienne est, elle aussi, capable de répondre, et d'une façon combien plus totale, aux aspirations légitimes de l'homme.

c) En dépendance avec la précédente, disons enfin quelques mots de la troisième composante de la pensée moderne :

Le sens communautaire.

Si l'histoire a un sens, c'est que les hommes d'une même époque sont solidaires, interdépendants. La civilisation moderne, tendant à supprimer peu à peu les frontières, uniformisant les moyens de culture et de communication, a rendu l'homme conscient du lien qui le lie à tous ses semblables; désormais chacun se sent solidaire d'événements qui se passent en des points éloignés de la planète et qui peuvent bouleverser sa vie (la guerre moderne et la bombe atomique n'en sont que de spectaculaires exemples).

La découverte de cette interdépendance, faite par exemple à propos de l'étude des facteurs sociaux sur le psychisme individuel, ou des lois propres à la morale sociale, prépare les esprits à celle du Corps mystique, de l'Eglise. Le pasteur d'âmes y trouvera un argument de

choix pour sortir de leur individualisme routinier certains de ses fidèles et révéler le vrai visage de la vie ecclésiale à des incroyants, trop portés à juger la religion d'après les excès individualistes de certaines formes de dévotion privée. D'ailleurs l'initiation à l'esprit liturgique ne peut que bénéficier d'une telle découverte.

Toutefois, dans l'enseignement de la philosophie, cette découverte du sens communautaire devra soigneusement être nuancée par le maintien de la primauté de la personne humaine au service duquel finalement doit converger la communauté, car selon la remarque d'un confrère, « il est indéniable qu'actuellement se fait jour une certaine tendance faussement communautaire de s'en remettre au groupe (sous toutes ses formes) du soin de penser comme de choisir pour chacun ».

Toutes ces caractéristiques de la pensée moderne ont donc grandement besoin d'être purifiées avant d'être acceptées, et c'est cet important service qu'est appelée à rendre une bonne formation philosophique. On a trop vu, de nos jours, d'excellents prêtres, doués des meilleures intentions, tomber dans de regrettables déviations ; persuadés, à juste titre, que pour être apôtres il fallait être compris par les hommes de leur temps, ils ont accepté telle quelle leur mentalité sans la passer au crible d'une saine critique ; une philosophie chrétienne mieux assimilée leur aurait évité ces excès ; en apostolat autant qu'ailleurs, la bonne volonté ne peut pas suppléer une carence de l'esprit de vérité ; la meilleure charité que l'on doive prodiguer aux âmes est de les diriger dans la voie droite.

CONCLUSION

De toutes ces considérations, dont on excusera la longueur, se dégage, pensons-nous, la nécessité de revaloriser l'enseignement de la philosophie traditionnelle. Même dans son rôle de servante de la théologie, elle a encore de nombreux progrès à réaliser et des écueils à éviter, si elle veut contribuer au rôle pastoral de la théologie.

Mais surtout, les conditions nouvelles de l'apostolat lui ouvrent de nouvelles perspectives, un champ plus vaste ; elle peut se révéler d'une utilité immédiate et irremplaçable pour le pasteur d'âmes qui doit entrer en contact avec des hommes façonnés par des idéologies étrangères à la foi ; car, tout en contribuant à renforcer sa formation personnelle, à en faire un chef, elle doit lui permettre surtout de mieux comprendre ses contemporains et de se faire mieux entendre d'eux, sans trahir son message.

Aussi, quoi qu'en pensent certains, cette vénérable philosophie est encore capable d'assumer son éternelle destinée : fournir les bases naturelles et rationnelles à une authentique prédication du Royaume de Dieu.

Abbé Jean-Marie AUBERT.

Du rôle des diacres dans l'Eglise d'aujourd'hui *

Dans l'immense chantier du monde où l'Eglise catholique accomplit tant d'efforts pour exploiter ses richesses spirituelles et les mettre au service de Dieu et des hommes, il est un mot que jamais ou à peu près jamais, du moins en France, nous n'entendons prononcer : diacres.

D'un séminariste, on dira bien qu'il vient d'être ordonné diacre, mais on ne pense pas, du moins généralement, à ce qu'il est devenu dans la sainte Eglise de Dieu et pour son « service », on pense plutôt à ce qu'il deviendra bientôt : il sera prêtre dans quelques mois.

Un clerc est-il « resté » diacre, on parlera de la chose comme d'une anomalie qui ne s'explique que par l'état de santé insuffisant de son âme ou de son corps.

Il y a des cardinaux diacres, mais obligatoirement (Code de droit canonique, can. 232, § 1) ils sont prêtres.

Les principaux collaborateurs d'un évêque dans l'administration de son diocèse portent ordinairement le titre d'archidiacres, chargés qu'ils sont d'un territoire appelé archidiaconé; mais ils sont toujours prêtres, et parfois ils ont reçu la consécration épiscopale.

A vrai dire, le diaconat suscite si peu d'intérêt que l'on chercherait en vain, dans nos bibliothèques les mieux fournies, un seul ouvrage, un seul opuscule même (en langue française), sur cet ordre; les articles de volumineux dictionnaires et les traités de théologie suffisent, avec les commentaires des cérémonies de l'ordination; d'ailleurs, le diaconat est un « ordre de passage », ne suffit-il pas d'en traiter... en passant?

Et pourtant, parce que le mot diacre évoque une grande richesse de notre capital chrétien et parce qu'à l'heure actuelle les fonctions diaconales sont effectivement remplies par d'autres que par les diacres, il ne semble pas inutile de se poser, à propos du diaconat, quelques questions toutes simples : Qu'en est-il aujourd'hui du diaconat? Qu'est-ce qu'un diacre? Pourquoi parler d'une rénovation du diaconat? A quelles conditions une telle rénovation serait-elle possible?

---

* *N.d.l.R.* — L'auteur de cet article travaille depuis 1943 à la fondation d'un institut religieux voué à l'apostolat rural : *Les Frères Missionnaires des Campagnes*. Cet institut comprend en nombre à peu près égal Frères prêtres ou futurs prêtres et Frères auxiliaires. Ayant constaté ce que sont les activités apostoliques, liturgiques et temporelles des Frères auxiliaires œuvrant toujours en étroite liaison avec les prêtres, l'auteur en est venu à s'interroger sur l'accès possible de certains d'entre eux au diaconat. Entièrement soumis aux décisions de l'autorité suprême de l'Eglise, il présente ici ces réflexions qui ne manqueront pas de retenir l'attention.

I. QU'EN EST-IL AUJOURD'HUI DU DIACONAT?

Le diaconat est une réalité d'Eglise; il y a des diacres. Si, chaque année, on compte, en France, environ mille ordinations sacerdotales, cela signifie qu'il y a autant d'ordinations diaconales. Nul, en effet, ne reçoit l'ordination sacerdotale, dont un évêque n'ait au préalable fait un diacre.

Il y a des diacres... Il ne peut pas ne pas y en avoir dans la sainte Eglise. Il ne s'agit certes pas d'une nécessité absolue, car il n'y a de constitutif dans l'Eglise que la succession apostolique (assurée par l'épiscopat) d'une part, et, d'autre part, les membres du peuple de Dieu (les « laïcs »). On peut toutefois dire qu'il est nécessaire, d'une nécessité relative, pratique, qu'il y ait des diacres. Non seulement parce que le diaconat est un degré de la Hiérarchie d'ordre (nous ne parlerons que de celle-là) qu'il faut obligatoirement franchir avant d'atteindre le sacerdoce, mais plus profondément parce que la Hiérarchie, qui a été instituée par une disposition de Dieu, pour Le servir et servir son peuple, comprend : évêques, prêtres et ministres, au nombre desquels se trouvent au moins les diacres. C'est là chose de foi, de par l'autorité du Concile de Trente (Sess. XXIII, can. 6). Ce qui ne va pas à affirmer comme certain que Notre-Seigneur lui-même a directement institué le diaconat comme ordre distinct; il semble que ce sont les Apôtres qui l'ont fait, mais par l'autorité du divin fondateur de l'Eglise.

C'est, selon l'interprétation courante, dès les premières pages des Actes des Apôtres (Chap. VI) que nous voyons les diacres établis pour seconder ceux qui, par le choix du Christ, portaient la charge de son Eglise. Aucune communauté chrétienne primitive ne se forma qui n'en vînt à avoir ses diacres, c'est-à-dire, selon l'étymologie même du mot, ses « serviteurs » par excellence, et saint Ignace d'Antioche, au début du 2e siècle, pouvait écrire : « Que tous respectent pareillement les diacres, l'évêque et les prêtres; sans eux, il n'est point d'Eglise » (*Trall.*, III, 1).

Il y aurait toujours des diacres, mais leurs fonctions, fort étendues pendant les premiers siècles, iraient en s'amenuisant...

Aujourd'hui, dans la partie latine de l'Eglise, il n'y a plus de diacres que dans les séminaires et les scolasticats. Ce sont les aînés de la maison. Ils ont reçu, dans la dernière ordination qui précède l'ordination sacerdotale, pouvoirs et grâce dont ils n'ont que fort peu à faire usage. Ils doivent être tout entiers à l'ultime préparation de la vie sacerdotale qui va être la leur et vers laquelle ils s'orientent depuis plusieurs années. Ils sont diacres, mais à vrai dire, ils n'ont guère une mentalité diaconale, ils savent trop qu'ils ont reçu un « ordre de passage »; demain, ils seront prêtres. C'est le sacerdoce et

son exercice fructueux qui les préoccupent. Ils ne resteront pas diacres, même un temps assez court, au service des communautés de chrétiens, sauf exception.

En effet, fidèles et infidèles ne bénéficient plus, à vrai dire, de l'exercice des fonctions diaconales dont s'acquitteraient des ministres spécialisés dans ce type de « service » de la sainte Eglise. Pratiquement, ne sont plus à l'œuvre que les deux degrés supérieurs de la Hiérarchie : évêques et prêtres.

Et même, dans la discipline ecclésiastique actuelle (Code de droit canonique, can. 973, § 1), nul ne doit être promu à un ordre quelconque de la Hiérarchie, fût-ce à l'humble ordre de portier, nul ne doit même être admis à la tonsure, par laquelle on devient clerc, si ce n'est en vue de la promotion fermement escomptée au presbytérat. Tous les degrés de la Hiérarchie inférieurs au sacerdoce ne constituent plus que « les étapes du sacerdoce ».

Nul ne saurait trop admirer la sagesse de l'Eglise refusant d'appeler à exercer une fonction plus haute quiconque ne s'est pas encore parfaitement acquitté d'une fonction moindre. Mais, ne faudrait-il pas, pour que l'observance des interstices ait tout son sens, que ces fonctions successives soient exercées au bénéfice d'une Eglise déterminée et pendant un temps suffisant, que surtout soit appelé au presbytérat uniquement celui qui a « servi », comme diacre, dans le cadre d'une communauté chrétienne? Le diaconat est bien un « ordre de passage », en ce sens que nul ne devrait accéder au presbytérat, s'il n'a pas rempli les fonctions diaconales avec fruit; mais une rénovation, que l'on pressent, ne ferait-elle pas que, peut-être demain, il y aurait, dans la sainte Eglise, des diacres qui soient, non plus des candidats certains de la prochaine ordination sacerdotale, mais des clercs se consacrant pour toujours à l'exercice des tâches diaconales qui, de toute évidence, existent. Qu'est-ce donc qu'un diacre?

II. QU'EST-CE QU'UN DIACRE?

Qu'un jeune homme manifeste goûts et aptitudes pour l'exercice des fonctions saintes qui sont celles de la Hiérarchie, il se présente au Grand Séminaire. Pendant plusieurs années, l'évêque pourvoira à la formation particulière de celui qu'il appellera, s'il le juge digne, à remplir des fonctions de plus en plus élevées, lui confiant, par l'ordination, les pouvoirs correspondant et les richesses spirituelles nécessaires pour les exercer fructueusement, au bénéfice de Dieu à glorifier et de ses enfants à servir.

Ayant reçu les ordres de portier, de lecteur, d'exorciste, d'acolyte, de sous-diacre, le séminariste prendra part à l'ordination qui fera de lui un diacre. Jusque-là, il n'avait reçu, en quelque sorte, que des

« portions » de ce qui est contenu en plénitude dans le diaconat, l'Eglise ayant voulu, pour que les siens soient mieux servis et pour que « la dignité déjà si éminente du sacerdoce en soit rehaussée » (Concile de Trente, Sess. XXIII, Cap. II), dédoubler, démultiplier le ministère sacerdotal conféré aux Apôtres et à leurs successeurs, les évêques ; et c'est ainsi que le diaconat est englobé et absorbé par le presbytérat, sans que, pour autant, ses fonctions soient abolies. Au cours de la messe d'ordination, l'évêque fera, sur le futur diacre, le geste par lequel déjà les Apôtres consacraient leurs successeurs et leurs collaborateurs, il lui imposera la main, pendant une Préface où sont enchâssées les paroles spécialement consécratoires : « Répandez sur lui, nous vous en prions, Seigneur, votre Esprit Saint ; qu'il le fortifie par les sept dons de votre grâce, afin qu'il s'emploie fidèlement à votre service... ».

Quiconque a été marqué par les caractères du baptême et de la confirmation, est devenu participant du sacerdoce du Christ, comme l'est nécessairement tout membre d'une Eglise que l'unique prêtre, Jésus-Christ, associa à son sacrifice et à tout son culte. Le chrétien qui est ordonné diacre, est participant du sacerdoce du Christ, selon la modalité la plus parfaite que peut revêtir cette participation dans les membres de la Hiérarchie en son degré inférieur, le troisième : celui de ministres. Il est même probable que, dans l'ordination diaconale, un chrétien reçoit le sacrement de l'ordre et que son âme est marquée d'un caractère ineffaçable, ébauche du caractère proprement sacerdotal ; ce qu'il était auparavant est comme assumé dans la participation hiérarchique au sacerdoce qui, en son degré moindre, devient la sienne.

Qui dit participation hiérarchique au sacerdoce, dit pouvoirs, dit aussi grâces correspondantes, toutes choses qui, dans le diacre, comme dans le prêtre ou l'évêque, sont ordonnées aux fonctions saintes que requièrent la prospérité, la permanence, la bonne organisation de l'Eglise.

De cette prospérité, de cette permanence, de cette bonne organisation, la succession apostolique, seule constitutive dans l'Eglise, est juge quant à la nécessité de telles ou telles fonctions. D'où la création de certaines fonctions à certaines époques et leur abandon à d'autres époques, et leur reviviscence à d'autres encore ; d'où encore l'amplification des pouvoirs de certaines fonctions ou au contraire leur diminution. La fonction du successeur d'Apôtres est seule absolument requise par le service de Dieu et de son peuple.

Néanmoins, il ne peut être que profitable de se demander, à la lumière de la vie de l'Eglise, quelles sont les fonctions saintes qui sont normalement celles du diacre. Il va de soi que le diaconat ne saurait être caractérisé par des fonctions dont les prêtres devraient être plus ou moins exclus, puisque l'ordre sacerdotal présuppose le dia-

conat, et qu'un prêtre peut donc exercer, sans aucun désordre, toutes les fonctions du diacre tout comme le prêtre et le diacre peuvent (sauf restrictions imposées par le droit) exercer les actions qui conviennent aux chrétiens laïcs. Mais, c'est par antithèse aux actions qui conviennent aux laïcs qu'on peut déterminer les activités caractéristiques du diaconat ou des ordres inférieurs, soit qu'il s'agisse d'activités strictement réservées à ceux qui y ont été promus, ou, tout au moins, d'activités qu'il soit préférable de leur réserver quand on le peut.

L'histoire montre que les fonctions diaconales consistent en trois ordres de « services », qui sont, comme toute activité hiérarchique, relatifs au corps mystique et au corps eucharistique du Christ, et procèdent de ce que l'Eglise est tout ensemble communauté de foi, de culte et de charité.

— La fonction fondamentale du diacre, dans l'Eglise, est une fonction d'ordre matériel. Toute l'histoire de l'Eglise en témoigne, et, selon l'interprétation courante, dès le chapitre VI[e] des Actes des Apôtres. En tout cas, ce qui est certain, c'est que les Apôtres ne veulent pas qu'un service matériel, « le service des tables », les empêche de « rester assidus à la prière et au service de la parole », leur double fonction aux réunions liturgiques. La communauté primitive, sur l'ordre des Apôtres, choisit donc dans son sein « sept hommes de bonne réputation, remplis de l'Esprit et de sagesse ». « On les présenta aux Apôtres et, après avoir prié, ils leur imposèrent les mains », et les préposèrent à ce premier service matériel qui s'imposa dans la communauté chrétienne initiale, « le service des tables ».

Ce qui ressort du Livre des Actes et de la suite de l'histoire de l'Eglise, c'est l'existence d'une fonction, dont le rôle est, premièrement et essentiellement, d'aider et d'assister ministériellement les Apôtres, puis les évêques, pour toute l'administration du temporel de l'Eglise. En somme, cette fonction, qui sera dévolue plus spécialement aux « diacres », est par excellence fonction que nous pourrions appeler d'« économat ».

Dans cette perspective, on comprend aisément que la triade : évêques, prêtres, diacres soit d'institution divine, parce qu'elle est solidaire même de la nature du pastorat chrétien ; de même que l'évêque a besoin de coadjuteurs subordonnés : les prêtres, pour l'aider à remplir les fonctions spirituelles auxquelles il ne saurait suffire seul, il a aussi essentiellement besoin d'administrateurs auxiliaires : les diacres, qui le soulagent des préoccupations temporelles qui l'absorberaient fâcheusement, et qui l'absorbent en vérité, du fait qu'il n'y a plus de diacres, ou qui absorbent les archidiacres à caractère presbytéral.

La fonction fondamentale des diacres est donc une fonction d'ordre matériel ; deux fonctions complémentaires s'y ajoutent :

— une fonction liturgique, pour autant qu'il est normal d'assigner à ces coopérateurs temporels de l'évêque un rôle et une dignité privilégiés, parmi les ministres qui concourent à la liturgie, les prêtres étant moins des coopérateurs liturgiques que des suppléants éventuels de l'évêque, appelés en conséquence à bénéficier eux-mêmes du rôle liturgique des diacres. Le diacre a donc une fonction de premier assistant du célébrant à la messe. Son « service » de l'autel comporte l'obligation d'assurer l'ordre et la bonne tenue dans les fonctions liturgiques, de diriger la prière des fidèles, d'aider l'assemblée dans sa préparation à une digne réception des mystères. Le diacre est chargé de la proclamation la plus importante de la Parole de Dieu, la proclamation de l'Evangile...

— à cette fonction liturgique du diacre, s'ajoute un rôle de suppléance éventuelle, pour toutes les activités sacerdotales qui n'exigent pas de pouvoir sacramentel spécial, donc pour l'administration du baptême, pour la distribution de la Communion, pour la prédication proprement dite, le « ministère de la Parole de Dieu » exercé au bénéfice d'une assemblée chrétienne, au nom du pasteur qui a autorité sur elle.

Ce triple « service » : matériel, liturgique et de suppléances d'activités proprement sacerdotales, les diacres l'exercèrent selon une ampleur variable au cours des siècles, et des ministres inférieurs, dont le nombre d'ailleurs a changé, se virent confier des activités relatives à l'un ou l'autre de ces trois « services ». Aujourd'hui, personne, sauf exception, ne fixe plus sa vie dans le diaconat.

N'est-il pas sage d'accepter cet état de fait?

III. POURQUOI PARLER D'UNE RÉNOVATION DU DIACONAT?

Du diaconat, à plus forte raison de sa rénovation, on ne parle pas, ou si peu... Mais il semble bien que le silence commence à se rompre. Du diaconat, on parlera peut-être demain, tout autant que l'on parlera de l'Action catholique. Il faut que les fidèles participent au maximum à l'apostolat de la Hiérarchie, notamment en introduisant le levain évangélique en toutes institutions de leurs milieux; il faut qu'ils exploitent au maximum la participation au sacerdoce qui, par le baptême et la confirmation, est la leur. Et tout cela se fait admirablement de bien des manières, au cœur desquelles se trouve l'Action catholique. Le renouveau que l'Esprit de Dieu suscite en tous domaines n'aura-t-il pas pour résultat, en vue d'un meilleur service de Dieu et des hommes, de redonner à la Hiérarchie toute son ampleur; son troisième degré, où se situe le diaconat, ne reprendra-t-il pas toute sa vitalité?

C'est une immense grâce de notre temps que cette poursuite, dans

la joie, de l'inventaire de nos richesses chrétiennes. Nous voulons, par la pensée priante et par la vie, découvrir, redécouvrir, dans toute sa splendeur, notre Eglise à l'œuvre dans le monde pour y poursuivre l'exercice du sacerdoce du Christ, tous ses enfants collaborant selon leur rang, dans un ensemble ordonné, hiérarchisé. Et de jour en jour, on prend mieux conscience de ce fait que pratiquement le troisième degré de la Hiérarchie, toujours existant certes, n'est cependant plus activement présent, là où l'Eglise milite. Il n'y a plus de diacres en exercice; la beauté de l'Eglise et sa fécondité n'en sont-elles pas moindres?

Serait-on dans l'utopie en priant et en travaillant, pour que le diaconat soit rénové? Il ne le semble pas, car des signes paraissent auxquels nos « Pères en Dieu » sont attentifs, qu'ils « éprouvent » sagement et lentement, pour juger s'ils sont de Dieu et donc doivent être accueillis. Il y a, entre plusieurs autres, deux signes qu'il est facile de discerner en notre temps : le vœu profond, encore que souvent non exprimé, des pasteurs; et les aspirations de chrétiens généreux.

Si les pasteurs souhaitent une restauration du diaconat et si des « vocations » proprement diaconales se font jour, ne serait-ce pas un double fruit d'une action très particulière de l'Esprit Saint dans l'Eglise, pour sa plus grande beauté et pour sa plus grande fécondité?

* * *

A y regarder de près, les pasteurs, qu'ils le pensent ou non, qu'ils le disent ou non, souhaitent avoir près d'eux des aides, des auxiliaires qui, consacrés comme eux-mêmes à l'unique service de Dieu et des âmes, s'acquittent, en union avec eux et en dépendance de leur propre autorité, du triple « service » qui est celui des diacres. Et non pas pour amputer leur ministère sacerdotal, mais bien plutôt pour s'en acquitter plus et mieux, avec et par des collaborateurs hiérarchiques, qui leur préparent la voie, les aident, les complètent, les suppléent. Et non pas pour retirer aux laïcs la collaboration qui est la leur, mais bien plutôt pour ajouter à cette collaboration, pour l'intensifier, au besoin pour lui donner naissance et la soutenir.

— En premier lieu, tout prêtre qui est préoccupé de l'accomplissement aussi parfait que possible du ministère auquel il a été ordonné, tout prêtre surtout qui est surchargé parce que la relève sacerdotale est insuffisante, souhaite la présence et l'action d'un auxiliaire qui s'acquitte, au moins partiellement, de cette administration temporelle, ou, si l'on veut, de ces travaux d'« économat », qui obligatoirement reviennent à la Hiérarchie elle-même et ne pourraient pas être confiés, totalement et définitivement, à des laïcs. Alors que le progrès du Royaume de Dieu requerrait que les prêtres soient, tant que faire se peut, à leur mission spirituelle — c'était la pensée des Apô-

tres (*Act.*, VI) — n'est-il pas regrettable que certains du moins doivent passer une notable partie de leur temps à l'accomplissement de tâches dont des diacres pourraient leur alléger le poids? Et il y a même nécessairement aujourd'hui des prêtres dont l'activité, presque totale, est activité d'administration temporelle.

Les diacres en s'acquittant de certaines charges matérielles en vertu d'une fonction confiée par l'Eglise, en membres de la Hiérarchie, en libéreraient les prêtres qui actuellement les assument et contribueraient à une meilleure liaison entre la Hiérarchie et tous ceux qui, dans le monde, sont pris par de telles charges; ils faciliteraient la pénétration du levain évangélique dans la vie laborieuse des hommes, en menant eux-mêmes, à leur manière propre, et une partie du temps car leurs fonctions sont multiples, pareille vie laborieuse.

— En second lieu, tout pasteur qui entend que l'assemblée des fidèles qu'il préside se déroule selon la pensée de l'Eglise, pour la plus grande gloire de Dieu et le plus grand bien des participants, éprouve le besoin d'avoir près de lui quelqu'un qui s'acquitte de ce qui est proprement tâche diaconale; l'exercice de la fonction diaconale, par un diacre, à son défaut par un prêtre ou un fidèle (par ce dernier selon ce qui lui est possible), est chose requise par la vie ecclésiale. Il faut, comme on l'a rappelé plus haut, assurer l'ordre et la bonne tenue des fonctions liturgiques, diriger la prière des fidèles, aider tous et chacun dans leur préparation à une digne participation aux mystères, comme à la participation elle-même. A considérer les choses de près, ne peut-on pas dire que les pasteurs souhaitent que les fonctions liturgiques, qui sont en propre celles du diacre, soient remplies par un clerc consacré à l'accomplissement de telles fonctions?

— Enfin, pour ce qui est de certaines des activités qui leur sont propres mais ne requièrent pas de pouvoir sacramentel spécial, tout prêtre ayant charge d'âmes, surtout si son ministère est très lourd, n'a-t-il pas au moins quelque désir d'être assisté d'un diacre qui puisse, selon les besoins, le suppléer? La suppléance, dont il est question ici, porte sur ce qui est au delà de l'aide qu'un laïc peut donner à un prêtre. Qu'un pasteur ne puisse pas célébrer l'Eucharistie autant de fois que le requérerait le service spirituel des âmes à lui confiées, un diacre présiderait une réunion de prières; il pourrait nourrir du corps du Christ les fidèles privés de messe et donner la bénédiction du Très Saint Sacrement. Il pourrait aussi, s'il en avait été reconnu capable, s'acquitter du « ministère de la Parole de Dieu », en remplacement de celui qui, avec l'autorité du pasteur qu'il est, doit pourvoir à l'enseignement de son troupeau. Le diacre pourrait aussi administrer le baptême ou présider les funérailles, en l'absence du prêtre empêché.

De nombreuses manières, il prolongerait les activités que le prêtre

exerce pour le bien des âmes, notamment par la diffusion du message chrétien, mettant en œuvre son pouvoir et sa grâce propres de diacre; très utilement, il faciliterait au prêtre la pénétration de l'Evangile jusqu'au cœur de la vie personnelle et de la vie collective de ceux qui lui sont confiés; il seconderait le prêtre dans le rôle qui est le sien auprès de tous les groupements dont il a la responsabilité spirituelle, notamment auprès des mouvements d'Action catholique. L'exercice de la fonction sacrée à laquelle l'Eglise l'aurait ordonné serait cause d'un surcroît de fécondité pour le ministère sacerdotal. Qui en douterait semblerait inattentif à cette venue spéciale du Saint-Esprit qui a fait le diacre, au jour de son ordination.

Pour terminer, on doit dire que le diacre, s'acquittant de toutes ses fonctions selon la pensée de l'Eglise, contribuerait beaucoup à acheminer tous et chacun vers le prêtre, en vue de les faire bénéficier de toutes les richesses spirituelles que le prêtre transmet de la part de Dieu, surtout des richesses sacramentelles, et aussi en vue de les faire entrer dans le courant d'adoration, de louange, d'action de grâces, de prières qu'entretient le prêtre, de la terre au ciel, et au centre de quoi se trouve le sacrifice eucharistique offert à la plus grande gloire de Dieu.

Bien entendu, et on l'a assez dit déjà, tout ce qui est du domaine des diacres, les prêtres peuvent l'accomplir de plein droit, les laïcs peuvent y suppléer pour une part. Mais la force de l'Eglise en marche ne serait-elle pas accrue par l'action de ceux qui, ayant bénéficié d'une particulière réception de l'Esprit de force (« ad robur »), chargés d'une mission précise, munis de pouvoirs spéciaux et de grâces qui y correspondent, seraient totalement et exclusivement consacrés à l'accomplissement des tâches diaconales?

* * *

Mais, tout ce qui précède ne serait-il pas souhait sans consistance? Il ne le semble pas, car nous assistons à une éclosion, prometteuse bien que discrète, de « vocations diaconales ». Pour ne parler que de la France, n'est-ce pas le cas précis, au milieu de plusieurs autres, des Auxiliaires du Clergé (Saint-Riquier, Somme) et de certains membres non-prêtres d'instituts apostoliques? A voir ce qu'est l'ensemble de leurs activités, allant des plus spirituelles aux plus matérielles, menées en étroite liaison avec les prêtres et dans la soumission aux évêques, ne peut-on pas penser qu'ils sont dignes d'être présentés à nos évêques, pour une ordination au troisième degré de la Hiérarchie? Il semble que c'est en toute vérité que chacun de leurs Supérieurs pourrait dire à l'évêque qui les ordonnerait : « Autant que la faiblesse humaine le permet, je sais et j'atteste qu'ils sont dignes de recevoir cette charge ».

On découvre, on redécouvre l'efficacité de tous les efforts, en tous domaines, accomplis par qui n'est pas prêtre, et, cela va de soi, en union avec les prêtres ; n'est-il pas vraisemblable que, de plus en plus, des jeunes gens se tourneront vers telle Eglise diocésaine ou vers tel institut religieux, avec le désir de s'y acquitter de tâches d'Eglise, complémentaires des tâches proprement sacerdotales ? Ce serait là l'un des fruits de l'Action catholique qui a beaucoup contribué à faire prendre conscience de la diversité des tâches de l'Eglise ; ce fruit ne sera pas dû à une sous-estime du sacerdoce, mais à une juste vue de tout ce qu'il requiert pour bien accomplir sa mission, et d'abord pour mieux introduire le levain évangélique au cœur des masses peu ou pas chrétiennes.

Ancien professeur d'un séminaire de vocations tardives, il me semble maintenant que ce séminaire accueillait, comme candidats probables au sacerdoce, des jeunes gens que la grâce du Seigneur poussait à se consacrer, il n'aurait pas fallu dire plus, au service exclusif de Dieu et de ses enfants. Prématurément, au dehors du séminaire, puis au dedans, on avait pensé pour eux au sacerdoce. Certains de ceux qui, à cause de l'insuffisance de leurs aptitudes, étaient écartés de la voie du sacerdoce, auraient, je crois, donné leur mesure dans l'accomplissement de tâches diaconales, auxquelles leur vie apostolique antérieure et leurs activités professionnelles les avaient admirablement préparés. Des amis imprudents avaient parlé de sacerdoce, avaient peut-être insisté... Ces élèves qui devaient abandonner la perspective du sacerdoce, ne pouvaient, il y a vingt-cinq ans, que se tourner vers la condition de Frère dans un institut religieux. Mais le Seigneur les appelait-il à l'état religieux ? Maintenant, on ne peut leur parler, en plus des instituts religieux, que des Auxiliaires du Clergé. Ne leur en parlerait-on pas avec plus de chances de succès, si ces Auxiliaires du Clergé et certains religieux non-prêtres, surtout dans les instituts apostoliques, étaient intégrés dans la Hiérarchie elle-même, par l'ordination au diaconat ? Les fonctions qu'en fait ils exercent sont, à vrai dire, diaconales.

Prendre place dans la Hiérarchie, à un degré qui, parce qu'il est le moindre, établit dans une très appréciable proximité de tous ceux qu'il s'agit de conduire au Christ, devenir les collaborateurs des prêtres et très particulièrement de l'évêque, ce sont choses qui, vues dans la lumière qui est la leur, apparaissent dans leur vraie grandeur. S'il y a là entrée dans une condition ecclésiale, effectivement au-dessous de la fonction redoutable du sacerdoce, c'est une admirable promotion pour un laïc que d'être appelé par l'Eglise à devenir membre de sa Hiérarchie, fût-ce seulement en son troisième degré, pour y exercer une plus profonde médiation entre Dieu et les hommes. Le diacre en exercice prolongerait vers les laïcs le ministère des évêques et des prêtres, et contribuerait à « servir » les fidèles de toutes

manières, pour les aider à accomplir en tous les domaines immenses qui sont les leurs, selon les pensées de Dieu et de son Eglise, leur irremplaçable mission de laïcs. Il pourrait être, au sein même de la Hiérarchie, un précieux porte-parole des laïcs. Lorsque nous participons à une réunion disons hiérarchique (je ne parle pas d'une réunion où il y a prêtres et laïcs, c'est autre chose), ne devrions-nous pas avoir l'impression d'un énorme manque, quelles que soient les qualités d'intelligence, de cœur et d'action, de ceux qui la composent? Il manque la présence d'authentiques membres de la Hiérarchie qui ne soient pas prêtres; leur apport particulier, qu'aucun autre ne saurait parfaitement suppléer, serait utile à tous.

Il y a, à n'en pas douter, des « vocations » proprement diaconales — et ce n'est pas surprenant, car l'ordre des « ministres » est d'institution divine, tout comme les deux degrés supérieurs de la Hiérarchie. Pratiquement, aujourd'hui, elles ne peuvent pas aboutir; le diaconat n'est plus exercé pour lui-même, dans la partie latine de l'Eglise. Alors que faire? Certains sans doute sont appelés au sacerdoce qui peut-être auraient donné plus, pour la glorification de Dieu et l'avancée de son Royaume, dans l'accomplissement de tâches diaconales. Certains s'orientent maintenant vers l'institut séculier des Auxiliaires du Clergé. Certains trouveront comme Frères, dans tel institut de leur choix, une possibilité de servir selon leurs goûts et aptitudes. Certains, parce qu'ils n'ont pas une vocation religieuse, devront simplement reprendre place parmi les laïcs, et peut-être se seraient-ils consacrés pour toujours au service des âmes, s'ils avaient trouvé devant eux une Eglise diocésaine les accueillant, les formant, les faisant « servir » comme diacres. Aujourd'hui, l'Eglise diocésaine n'offre que le presbytérat à quiconque, ayant goûts et aptitudes pour les fonctions sacrées, veut se donner à elle. Ne peut-on pas regretter qu'elle ne comporte plus de « ministres », notamment de diacres?

Sans doute, dans la législation actuelle, il ne saurait être question d'ordonner quelqu'un au diaconat sans que ce soit dans la perspective d'une prochaine ordination au presbytérat, mais ces dispositions ne seraient-elles pas dispositions, prises sagement dans des circonstances données, mais prises pour un temps? N'apparaîtront-elles pas, un jour, comme ayant été parfaitement heureuses; elles nous auront gardé, ne serait-ce que comme un pur « ordre de passage », un diaconat pratiquement inexploité? Elles apparaîtront telles quand, peut-être bientôt, la décision, prise par les Pères du Concile de Trente le 15 juillet 1563, sera suivie d'effet. Il aura fallu quatre siècles pour en venir à une remise en valeur qui réjouira ciel et terre; est-ce un temps si long dans l'histoire de l'Eglise?

Il nous est bon de relire — et avec quelle espérance — au moins quelques passages du chapitre 17 (de Ref.) de la session XXIII : « Afin que les fonctions des saints ordres, depuis celui de diacre jus-

qu'à celui de portier, reçues honorablement dans l'Eglise dès le temps apostolique, mais interrompues depuis quelque temps en plusieurs lieux, soient remises en usage selon les saints canons..., désireux de rétablir cet usage antique, le saint concile décrète qu'à l'avenir ces fonctions ne seront exercées que par ceux qui seront constitués dans lesdits ordres et il exhorte au nom du Seigneur les prélats des Eglises, tous et chacun, et leur ordonne d'avoir soin de rétablir, autant que faire se pourra facilement, l'usage desdites fonctions... » Pareille ordonnance justifie l'espérance de beaucoup et leur donne le désir de travailler de leur mieux, en communion avec leurs chefs spirituels et d'abord avec le Vicaire du Christ, à la restauration du degré inférieur de la Hiérarchie d'ordre que le Seigneur a voulu tripartite, pour un plus universel et plus fécond prolongement de l'action salvatrice du Prêtre unique.

Les motifs d'espérer une rénovation du diaconat semblent solides. On fera des objections. Une telle rénovation, dira-t-on sans doute, n'aura-t-elle pas pour conséquence une diminution du nombre des prêtres? Certains jeunes s'orienteront vers un ministère d'accès plus facile, qui autrement se seraient orientés vers le sacerdoce.

C'est peu probable. En tout cas, devrait-on le déplorer si le diaconat correspond à leurs goûts et à leurs aptitudes, qui sont dons de Dieu? N'avons-nous pas rencontré sur notre chemin des prêtres dont il semble qu'ils auraient mieux donné leur mesure et se seraient davantage épanouis, en s'acquittant de tâches diaconales? On manque de prêtres, c'est vrai; mais ne manquerait-on pas encore plus de diacres? En tous points, leur manque semble à déplorer. Ils ont une place de première importance dans une stratégie apostolique, bien équilibrée, en pays ou en milieux sociologiques peu ou pas chrétiens, et où les prêtres trop peu nombreux, ont à faire face à des obligations si diverses pour s'acquitter de leur ministère sacerdotal, au bénéfice de tous et de tout. Quant aux régions où la foi est vivante, il apparaît nettement qu'elles appellent elles-mêmes l'exercice des fonctions diaconales, sous des formes adaptées. En réponse à qui penserait qu'une rénovation du diaconat entraînerait une diminution du nombre des prêtres, on pourrait dire qu'au contraire, l'exercice des fonctions diaconales, dont à l'heure actuelle personne ne s'acquitte pour elles-mêmes, aurait pour conséquence une augmentation de prêtres, car l'œuvre d'évangélisation en serait plus vigoureuse, les prêtres seraient davantage aidés, les laïcs seraient mieux « servis » et leurs foyers permettraient l'éveil d'un plus grand nombre de vocations sacerdotales. Est-il chimérique de penser que, très exceptionnellement d'ailleurs, tel ou tel, ayant accédé au diaconat désiré pour lui-même et l'ayant exercé un temps plus ou moins long, en viendrait à se présenter à son évêque, pour en être appelé au sacerdoce, après un complément de formation?

Pour terminer, on peut encore dire qu'il est plus juste de penser que les diacres possibles seraient pris sur le laïcat plutôt que sur le sacerdoce.

Autre objection possible : Une rénovation du diaconat n'aura-t-elle pas pour conséquence une élimination des laïcs, de plusieurs des secteurs où ils font œuvre de pénétration évangélique?

Distinguons d'abord, dans l'action apostolique organisée des chrétiens, deux genres d'activités. Il y a certaines activités qui ne peuvent être normalement exercées que par les laïcs eux-mêmes, comme certains efforts de pénétration dans un milieu donné. Il est clair que la rénovation du diaconat ne saurait menacer ces activités-là. Il y en a d'autres qui peuvent être normalement et correctement exercées soit par des laïcs soit par des ecclésiastiques (par exemple des activités d'enseignement ou de charité, ou encore l'administration des biens d'Eglise). La seule question qui se pose est de savoir comment répartir les rôles pour que l'action en question soit réglée au mieux et pour le plus grand bien de l'Eglise.

Tâches et tâcherons ne seraient-ils pas vus plus facilement dans leur juste lumière s'il y avait, à cette place, entre laïcs et membres de la Hiérarchie en ses deux degrés supérieurs, des hommes dont les activités, tout en gardant le caractère d'activités de la Hiérarchie, seraient voisines, en plus d'un point, des activités des laïcs?

Que les laïcs s'acquittent de toutes les tâches, matérielles, cultuelles et apostoliques qui sont les leurs et dont certaines, considérées en elles-mêmes, sont identiques à certaines tâches diaconales, chacun doit s'en réjouir et tout membre de la Hiérarchie doit faire effort pour qu'il en soit ainsi de plus en plus. Il importe, en effet, pour la beauté et la fécondité de l'Eglise que, travaillant dans la compréhension, l'aide mutuelle et même l'émulation, les laïcs fassent « rendre » le plus possible à leur caractère de baptême et de confirmation, — les diacres exploitant en outre, le plus possible aussi, la grâce reçue à l'ordination.

Tous se réjouiront ainsi de voir la Hiérarchie mieux liée au peuple qu'elle doit servir et l'Eglise plus apte à s'acquitter de son universelle mission de salut.

Une troisième objection pourrait être : A quoi bon avoir des diacres, puisqu'en tout prêtre se trouvent pouvoirs et grâces qui sont ceux du diacre?

En effet, tout prêtre peut s'acquitter des fonctions du diacre, il reste diacre « eminenter », comme disent les théologiens. Mais, n'est-il pas dommage qu'en tant de secteurs les prêtres n'aient pas, pour les décharger, des « ministres » inférieurs à eux, à qui l'Eglise confie la mission de s'acquitter des fonctions proprement diaconales? Quand

on voit à l'œuvre une petite communauté de trois prêtres, surtout en pays peu ou pas chrétien, on constate que la plus grande partie du temps se passe à des besognes diaconales. En somme, deux prêtres et un diacre, et, dans certains cas peut-être, un prêtre et deux diacres feraient parfaitement le travail qui s'impose, dans les divers domaines, du plus spirituel au plus matériel, ou bien à l'église, au presbytère et en tout autre lieu des paroisses, ou bien dans les divers milieux sociologiques. On doit même dire que normalement l'ensemble des travaux devrait être mieux exécuté, car les goûts et les aptitudes sont différents et heureusement complémentaires. Chacun exploitant sa propre grâce, la « vérité » de l'action commune et son efficacité pourraient y gagner.

Une quatrième objection est faite à la rénovation possible du diaconat. On dit : Quiconque sera monté jusque-là se présentera à son évêque, pour qu'il l'appelle au sacerdoce.

L'objection a tout son poids dans la perspective actuelle : le diaconat n'est vu que comme tout relatif à un presbytérat rapproché ; il est le dernier pas à faire avant d'arriver à ce qui est le but ; pratiquement, ce qu'on exige d'un séminariste, pour l'ordonner diacre, est déterminé en fonction du sacerdoce de demain, et non en fonction d'un ordre qui n'est pas, en fait, donné pour lui-même.

Il semble qu'il en serait autrement le jour où le diaconat serait conféré, non seulement aux futurs prêtres pour qu'ils fassent leurs preuves dans cet ordre avant de recevoir de plus hauts pouvoirs, mais aussi à des chrétiens qui, avec le secours de leurs conseillers spirituels, auraient découvert que leur grâce est de se consacrer à l'accomplissement des fonctions propres du diaconat, si toutefois un évêque les y appelle.

Il semble aussi qu'il en serait autrement le jour où, selon les fonctions qui sont celles des diacres et qui d'ailleurs pourraient connaître des modalités diverses selon les aptitudes des candidats et selon les besoins des diocèses ou des instituts religieux, il y aurait, et bien en place, tout un ensemble formateur, adapté au cas des membres de la Hiérarchie, en son troisième degré. Ne verra-t-on pas un jour s'ouvrir un séminaire diaconal interdiocésain ? Il y a des vocations diaconales à faire éclore, pousser, fructifier.

On dira peut-être : A quoi bon parler de diaconat pour ceux qui, dans la vie religieuse, remplissent déjà des tâches qui effectivement apparaissent comme fonctions de diacres ? Ceux-là sont déjà consacrés au service de Dieu et à tel service des hommes par la profession religieuse, à quoi bon ajouter la consécration diaconale ? Ne serait-ce pas superflu ? Le travail est fait, cela ne suffit-il pas ?

Qu'un religieux s'acquitte de tout ce qui est conforme au but parti-

culier de son institut, il y a là une exploitation, déterminée par les Constitutions qui ont été approuvées par l'Eglise, des richesses spirituelles qui s'originent au baptême et à la confirmation de ce religieux. Tout se situe au plan de la vie chrétienne, menée d'ailleurs selon sa forme la plus parfaite : l'état religieux.

Qu'il soit ordonné diacre, parce qu'il y a identité, ou au moins similitude, entre ses activités particulières de religieux de tel institut et, à tout le moins, certaines fonctions qui sont de soi fonctions de diacres, ce sera désormais à un titre nouveau qu'il s'acquittera de ses activités habituelles (auxquelles s'ajouteront, notamment dans le domaine cultuel, des activités nouvelles). Par l'ordination, ses activités d'auparavant, sans changer dans leur matérialité, deviendront, du moins à un titre nouveau, fonctions d'Eglise; elles seront, en plus de ce qu'elles étaient, une mise en œuvre des richesses spirituelles reçues à l'ordination qui, sans aucunement l'arracher à son labeur dont le champ a été agrandi, le fera bénéficier désormais, toutes choses égales par ailleurs, d'une nouvelle source de mérite. Sa vie sera davantage à la gloire de Dieu qui reçoit un hommage spécial de chaque ministre sacré, et plus féconde pour les fils de Dieu.

Enfin certains penseront : Comment, dans le cadre de l'Eglise diocésaine, des diacres pourraient-ils être accueillis, formés et encadrés, comme il le faudrait?

Il suffit de répondre que des diacres ne poseraient pas plus de problèmes que les prêtres. Ils en poseraient plutôt moins; leur formation serait plus simple; leur collaboration avec les prêtres ne devrait pas présenter de difficultés particulières; par leurs activités d'ordre matériel, ils pourraient, au moins en partie, pourvoir à leur subsistance. En tout cas, l'Eglise diocésaine ne manque fondamentalement de rien de ce qu'il lui faut pour accomplir ce surcroît de travail, qui lui vaudrait un surcroît de bons ouvriers évangéliques. Qu'on songe à l'immensité des tâches de toutes sortes auxquelles, pendant des siècles, elle put faire face!

IV. À QUELLES CONDITIONS UNE RÉNOVATION DU DIACONAT SERAIT-ELLE POSSIBLE?

C'est la dernière question que nous pourrions nous poser. La réponse sera brève.

Nul ne saurait mettre en doute que tout est entre les mains de l'autorité suprême. C'est vers Rome, qu'en fils très soumis de l'Eglise, doivent se tourner tous ceux qui souhaitent voir bientôt à l'œuvre un diaconat effectif. Mais, ils ne se tournent pas vers leur Père commun, en impatients; ils ne pensent pas que Rome n'a plus qu'à ac-

quiescer à leurs désirs. Ils savent que tout ce qui est appelé à être solide, se fait lentement, et avec l'appui de l'étude et de la prière, et aussi après quelques essais, aptes en tous domaines à révéler où se trouve la Volonté du Seigneur. La restauration récente de la Semaine Sainte nous a éclairés ; chacun a pu voir, avec respect et admiration, comment les choses se sont passées.

C'est à l'autorité suprême seule qu'il appartient de juger en de telles matières. C'est à elle qu'il revient d'apprécier si une rénovation du diaconat est opportune, souhaitable et, dans ce cas, de déterminer toutes choses.

Mais l'Eglise n'attend nullement de ses enfants une passivité qui ne saurait s'allier avec leur condition de membres vivants du Ressuscité. Pour que les activités possibles en pareil domaine soient sages, pour que les raisons pour et contre apparaissent en pleine lumière, il semble souhaitable que des études solides voient le jour en toutes sciences sacrées : scripturaire, patristique, historique, théologique, canonique, hagiographique, par-dessus tout pastorale. Et il serait bon que le résultat de ces études soit monnayé à tous, jusqu'à l'homme le plus humble, qui apparaît si souvent capable de saisir, et de dire des paroles de lumière.

Et grâce à un tel effort de pensée comme à l'effort plus pratique de quiconque « y croit », on verra peut-être de mieux en mieux ce qu'apporterait à la beauté et à la fécondité de l'Eglise, par la mise en valeur de richesses spirituelles particulières, un diaconat en exercice ; plus nombreux aussi seront ceux qui prendront conscience qu'il y a des « vocations » diaconales et qu'il y en aura, semble-t-il, de plus en plus.

Rien, en définitive, ne se fera sans la prière, fécondée par la pénitence, de ceux qui humblement soumettent, à l'autorité souveraine, le tout de leur réflexion et de leur action. Il n'en faut pas moins pour avancer le jour où, s'il plaît à Dieu, tombera des lèvres du Vicaire de Jésus-Christ la parole rénovatrice à laquelle l'Eglise et le monde devront, pour la suite des siècles, la présence et le labeur de ceux qui ont mission de « porter l'Eglise de Dieu » (Pontifical) et que saint Ignace d'Antioche demandait aux fidèles de « respecter comme la Loi de Dieu » (*Smyrn.*, VIII, 1).

Pour clore ces trop longs propos, un mot suffira : Notre grande espérance de voir la rénovation d'un diaconat effectif, nous la confions à tous les saints diacres. *Omnes sancti Levitae, orate pro nobis.*

Fr. Michel-Dominique Epagneul,

Prieur Général
des Frères Missionnaires des Campagnes.

L'œuvre liturgique de Mgr Andrieu et la théologie

Le brusque décès de Mgr Michel Andrieu, survenu le 1er octobre 1956, prive l'Eglise d'un de ses serviteurs insignes [1]. Elle a mis en deuil tous les amis du savant liturgiste, tout particulièrement ses collègues de l'Université de Strasbourg — ceux de la Faculté de théologie catholique certes, dont il était depuis longtemps le doyen, mais aussi les autres. Modèle de discrétion et de sagesse, il savait comprendre, conseiller et aider. Appartenant au diocèse de Rodez, région de France dont l'âme est restée empreinte de la vieille piété traditionnelle, il était, par tempérament, conservateur : il redoutait les innovations liturgiques, qui déracinent, disait-il, les coutumes ancestrales, sans toujours réussir à s'implanter elles-mêmes.

Son œuvre liturgique est d'une qualité et d'une portée exceptionnelles. Par sa ferme critique elle s'apparente à celle de Mabillon, mais peut-être lui est-elle supérieure dans ses résultats, car elle bénéficie d'une information manuscrite singulièrement plus étendue, que les immenses progrès de la paléographie et de l'histoire ont rendue infiniment plus sûre et plus précise qu'elle ne l'était au XVIIe siècle.

C'est à Rome que, sous la direction de Mgr Duchesne, s'était formé le jeune savant. Ses goûts d'archéologue le portaient vers l'histoire des institutions ecclésiastiques. Son maître lui fit comprendre que, pour les scruter sérieusement, la connaissance des documents liturgiques et de leurs vicissitudes est indispensable. C'est là l'origine de la monumentale édition des *Ordines romani du haut moyen âge,* dont le premier volume, paru en 1931, s'ouvre par une description et une analyse technique de tous les manuscrits repérables : 432 pages de texte précis, où tous les faits ont été patiemment enregistrés, classés et jugés [2].

La volonté d'être utile aux théologiens n'a cessé de conduire les recherches de l'érudit. Il s'en est expliqué dès l'Introduction :

> On ne saurait tenter d'écrire une *Histoire de la théologie sacramentaire* sans

1. Voici ce que m'en écrit M. l'abbé C. Vogel, son ami et son successeur à la chaire de liturgie de Strasbourg : « Mgr Andrieu, qui n'avait jamais souffert de sa vie, a été terrassé subitement, d'un jour à l'autre, alors qu'il s'apprêtait à regagner Millau (Aveyron), sa ville natale. Il est mort le 1er octobre. Je ne suis pas près d'oublier la magnifique tenue de chrétien dont il fit preuve durant son calvaire : Il a béni comme une grâce de Dieu la souffrance qui lui était arrivée sur le tard ».

2. *Les Ordines Romani du haut moyen âge* (sigle : *OR*), vol. I. Louvain, *Spicilegium sacrum Lovaniense,* 1931.

étudier sérieusement les *Ordines* de chacun des sacrements. Pour les siècles du haut moyen âge durant lesquels s'élabora et se fixa la discipline actuelle, ils forment notre principale source de renseignements : les traités théoriques sont alors assez rares et succincts... Chemin faisant, il serait aisé de mettre en lumière, avec leurs diverses nuances, les conceptions que supposent les rites, touchant la nature, le rôle, l'action du sacrement... (p. IX-X).

A ce propos, l'auteur rappelait les avertissements de J. Morin dans son *De sacris Ecclesiae ordinationibus* (a.1639) à propos des controverses avec les Grecs : « Il montra les dangers qu'il y avait à prendre pour uniques critères les formules des anciens scolastiques... On sortirait de l'impasse, expliqua-t-il avec succès, pourvu que l'on observât, dans les anciens manuscrits liturgiques, quelles avaient été, dès le temps des Pères et jusqu'au X^e^ siècle, la pratique des Eglises d'Orient et celle de l'Eglise romaine » (p. X).

L'un des traits les plus caractéristiques de la méthode d'Andrieu est ce que l'on pourrait appeler le « réalisme historique », qui ne se contente pas d'analyser sévèrement un document, mais consulte soigneusement ses tenants et aboutissants. Andrieu n'interroge pas seulement le régulateur de la discipline qu'est un *Ordo* : il le replace, autant que possible, dans son contexte historique, en le confrontant patiemment avec les témoignages patristiques, les institutions connues, les données de l'histoire, et jusqu'au nom technique donné aux objets du culte, au personnel officiant, etc. Un texte mort devient ainsi vivant document d'histoire.

Le cas le plus caractéristique de cette sorte de résurrection est bien la mise en lumière d'une vaste collection de textes liturgiques du moyen âge dont les éléments étaient connus, mais sans qu'on eût pris conscience de leur solidarité ni recherché leur origine. Depuis Tommasi, qui n'y voyait qu'une informe « farrago diversorum rituum » sans signification, on méconnaissait son importance. Andrieu la reconnut. Avec une netteté de vues absolue, il discerna dans cette collection, à laquelle il donna le nom de « Pontifical romano-germanique » un ensemble d'*Ordines* constitué vers 950 à Mayence, sans doute par les soins d'un moine de S. Alban. Comme ce recueil dispensait les ecclésiastiques de chercher çà et là des directoires pour les cérémonies du culte, il obtint aussitôt un vaste rayonnement : dès la fin du X^e^ siècle on en rencontre des exemplaires plus ou moins complets dans toute l'Europe. Il s'ouvrait par un ensemble décrivant les cérémonies de l'année entière sous la rubrique : *Ordo romanus antiquus* [3]. Aussi le Pontifical romano-germanique pénétra-t-il très tôt en Italie : son influence sur les *Ordines* romains et cassiniens

3. La première partie de ce recueil est prête pour l'impression. C'est l'*Ordo romanus antiquus* qui formera le vol. V des *Ordines Romani*. La préparation du Pontifical entier était très avancée quand Mgr Andrieu est mort.

fut considérable. Au XII[e] siècle l'*Ordo* réglant les offices de la communauté canoniale du Latran en porte d'évidentes traces [4].

C'est à la faveur des descentes successives des empereurs d'Allemagne à Rome, affreusement déchirée alors par les factions, que le Pontifical romano-germanique et les autres livres de la liturgie romaine, telle qu'elle était pratiquée en Germanie, pénétrèrent dans la Ville éternelle qui reçut ainsi du Nord ce qu'elle lui avait prêté quelques siècles auparavant. Le chapitre où Mgr Andrieu a raconté (p. 511-517) cette dramatique histoire est d'une austère éloquence et de capitale importance.

*
* *

Le Pontifical romano-germanique clôt la série des *Ordines* du haut moyen âge et, par sa diffusion même, prépare les grands recueils romains de même nature qui, sous le nom de « pontificaux », se succéderont, à partir du XII[e] siècle, pour aboutir en 1485 à notre *Pontificale romanum*. Mgr Andrieu était donc à pied d'œuvre pour scruter ces recueils du bas moyen âge, montrer leur solidarité avec les vieux *Ordines*, et faire voir l'évolution que, sous la pression des circonstances et de la puissante fermentation théologique des XII[e] et XIII[e] siècles, commencèrent à subir les rites anciens.

Sous le titre général : *Le pontifical romain au moyen âge*, il a édité successivement, de 1938 à 1940 : *Le pontifical romain du XII[e] siècle*; *Le pontifical de la curie romaine au XIII[e] siècle*; *Le pontifical de Guillaume Durand* [5].

Conscient de la capitale importance de ces textes pour tout essai éventuel de reviser les rites d'aujourd'hui, l'éditeur alla jusqu'à composer personnellement un minutieux « Index général » de l'ensemble, formant un volume de 440 pages.

L'*Avant-propos* du premier volume commence par énumérer (p. VI) les anciens rites romains que notre *Pontificale romanum* actuel, destiné à tous les évêques, a délibérément éliminés.

> « Il suffit — ajoutait-il aussitôt en pensant à l'usage qu'en pourraient faire les théologiens — de parcourir ces énumérations, pour se convaincre qu'aucun livre de la liturgie romaine n'offre une si abondante matière pour l'histoire non seulement des rites et du culte, mais du droit canonique, de la théologie sacramentaire et des institutions ecclésiastiques. Et cependant c'est peut-être celui qu'on connaît le moins bien. »

---

4. L'étude intégrale du Pontifical romano-germanique se lit aux chapitres V, VI et VII (p. 494-545) du premier volume des *OR*.

5. Ces volumes font partie de la collection *Studi e Testi*, éditée par la *Biblioteca Vaticana* (vol. 86, 87, 88), plus un tome IV (vol. 99) contenant les Tables alphabétiques.

Non certes que la portée d'une oraison soit comparable à celle d'un décret de concile, mais il reste que les rites majeurs sont les témoins d'une théologie et qu'ils contribuent à l'inculquer. Pour ne prendre en exemple que quelques traits du pontifical du XII^e siècle, il n'est pas indifférent que le sous-diaconat y soit présenté comme achevant la série des rites *mineurs* (p. 128) ; que le titre du chapitre suivant (p. 130) annonce *conjointement* comment les *diaconi et presbiteri* seront consacrés. Il n'est pas moins notable qu'au moment où un prêtre va recevoir l'épiscopat, il réponde ceci à une question de son consécrateur : « *Quod ego dignus fui, isti confratres mei elegerunt me sibi praeesse pastorem* » (p. 140). On remarquera aussi l'archaïsme de la profession de foi du candidat (p. 143), encore conçue à peu près dans les termes de la théologie antiadoptianiste d'Alcuin. Ailleurs, lorsqu'il s'agira de consacrer une vierge, le lourd héritage des anciennes conceptions touchant l'incapacité sociale de la femme s'accuse au moment où le rituel prescrit que la jeune fille

> debet praesentari episcopo *ab illis parentibus* qui eam proximiori gradu consanguinitatis tangunt, et ille *manum eius involutam in palla altaris* recipiet (p. 155).

Curieuse prescription, qui procède manifestement de ce que prévoyait, au VI^e siècle, la règle bénédictine (ch. 59) pour la réception des enfants [6].

Les tables exhaustives dressées par l'éditeur dispenseront les théologiens de chercher — au hasard et sans profit certain — les faits jalonnant le développement des doctrines impliquées dans les institutions.

C'est surtout dans le troisième volume des pontificaux du moyen âge, où est édité le pontifical de Guillaume Durand de Mende (vers 1294), que l'apport des recherches d'Andrieu à l'histoire de la théologie apparaît considérable. L'œuvre de l'évêque de Mende est en effet la source directe du *Pontificale romanum* actuel.

Le seul fait que, par son aride travail, Andrieu a décelé toutes les sources traditionnelles exploitées, depuis le Pontifical romano-germanique jusqu'à celui d'Innocent III, permet d'apprécier dorénavant avec précision l'originalité de Durand et d'ainsi mesurer son apport personnel. Il est considérable, car son but n'était pas de constituer un « Pontificale Romanum » au sens exclusif du mot, mais un recueil devant servir à n'importe quel évêque. Durand a dès lors estimé légitime de traiter assez librement l'opulente matière traditionnelle qu'il avait sous les yeux.

« Certaines cérémonies décrites dans le Pontifical de la Curie — dit Andrieu

6. « *Parentes eius... manum pueri involvant in palla altaris* ».

(p. VII) — pouvaient, au jugement de l'évêque de Mende, être heureusement modifiées, soit par l'introduction de rites plus expressifs, soit par un enchaînement mieux compris des actes rituels... Ses observations lui avaient appris qu'en maintes Eglises régnaient des usages inconnus à Rome. Pourquoi ne pas accepter ceux dont l'adoption serait un enrichissement et un progrès? »

Ainsi engagé sur un plan où l'éclectisme était jugé acceptable, Durand n'hésita pas à aller jusqu'à modifier lui-même les rites anciens, ou à en créer de nouveaux. Andrieu précise jusqu'au détail, en quelques pages d'importance capitale (p. 315-318), ce que fut l'intervention personnelle, parfois audacieuse, du cérémoniaire passionné qu'était resté l'évêque de Mende :

« En de nombreuses occasions il n'a pas craint de modifier le détail des rites, pour en mieux faire ressortir le sens et la portée. Il en a même ajouté de nouveaux » (p. 315).

« Il faut reconnaître l'apport personnel de G. Durand en maints chapitres pour lesquels il ne trouvait pas de modèles dans les livres de provenance romaine, et qui font l'originalité la plus marquante de son propre ouvrage » (p. 316).

Andrieu qui, manifestement, s'efforce ici d'empêcher les théologiens de retomber dans une quiétude périmée, a fort pertinemment souligné l'intérêt doctrinal majeur que présente le Pontifical tel qu'il est devenu à cette époque :

« Le Pontifical d'une époque déterminée nous fait connaître la pratique sur laquelle se sont exercées les spéculations des penseurs contemporains qui ont voulu construire une théorie doctrinale des sacrements.

» En fait, à la fin du XIII[e] siècle, l'édifice de la théologie sacramentaire est constitué et aménagé avec ses divisions et ses dépendances. C'est à cette date que le Pontifical de Guillaume Durand arrivait à son entier développement. Il serait donc facile aux historiens de la théologie, de ranger sur deux parallèles, à travers tout le moyen âge, textes liturgiques et ouvrages doctrinaux. On verra peut-être alors les influences et réactions qui se sont exercées d'un plan à l'autre, et dont la résultante s'est simultanément fixée dans la doctrine et dans l'usage » (p. XIV).

*
* *

L'indifférence de certains à l'égard des sources liturgiques a-t-elle aujourd'hui disparu? On pourrait en douter en constatant quel accueil discret a été fait à un autre des travaux du professeur de Strasbourg. Le titre cependant semblait devoir susciter chez tous un certain émoi.

M. Andrieu arrivait à Strasbourg au moment où y prit le départ la vaillante *Revue des Sciences religieuses*. Or, dès octobre 1922, elle publie une série d'articles du nouveau professeur. Ils se suivront régulièrement jusqu'en juillet 1924. Réunis en volume, ils ont pris pla-

ce, sans changement, dans la *Bibliothèque de l'Institut de Droit canonique* de l'Université.

Le titre un peu énigmatique de cette longue étude : *Immixtio et consecratio,* recevait aussitôt une exégèse précise par son sous-titre : *La consécration par contact dans les documents liturgiques du moyen âge.*

Le problème ici soulevé est l'un de ceux qui avaient inquiété Bossuet dans ses controverses avec les protestants. Il s'origine à l'exigence, considérée dans l'antiquité comme absolue, que la communion fût toujours distribuée sous les deux espèces. Cette discipline n'allait pas sans inconvénients pour ce qui concerne le saint Sang, dont la réserve est plus difficile, surtout quand elle doit durer assez longtemps ou se faire sans retard. Cela posait notamment le problème du viatique dans les cas urgents et, parallèlement, celui de la communion aux présanctifiés. Etudiant attentivement l'histoire des deux rites, en Orient comme dans la tradition latine, Andrieu a montré, grâce à une documentation exubérante, que, pour ce qui regarde le viatique, on en arriva à estimer que le vin peut être consacré par simple immixtion, dans le calice, d'un fragment de pain consacré. Innombrables sont les textes qui attestent cette pratique.

Les anciennes coutumes de Cluny la prévoient déjà au XII^e siècle. Selon Udalric, le prêtre, après avoir apporté solennellement le Corps du Christ et en avoir détaché un fragment, donnera au malade

> « Corpus Domini, quod recipit vino intinctum; quo epotato ebibit quoque ablutionem calicis » (Andrieu, *op. cit.*, p. 42).

La même rubrique se lisait déjà au siècle précédent dans les Constitutions d'Hirschau (1068-1091) :

> « recipiet autem Corpus Domini intinctum de vino. Sed deinde, hausto eodem vino, ebibit quoque ablutionem calicis » (Andrieu, *ibid.*, p. 42).

La formule ira se précisant. Elle figure encore dans nombre de manuscrits du XIV^e siècle en ces termes suggestifs :

> « Tradat ei sacerdos eucharistiam dominici Corporis intincti vino et vinum tali intinctione sanctificatum et in Christi Sanguinem transmutatum » (Andrieu, *ibid.*, p. 148).

Le vendredi saint, la communion aux présanctifiés, qui au VII^e siècle supposait encore que, la veille, on avait réservé les deux espèces, se fera bientôt sans réserve préalable du saint Sang : l'immixtion de pain consacré suffira pour consacrer le vin ordinaire.

C'est Amalaire qui, au IX^e siècle, assurera, dans un texte sans cesse repris après lui, que « sanctificatur enim vinum non consecratum per sanctificatum panem » (Andrieu, *op. cit.*, p. 32-36). On

peut lire (p. 59 à 114) plus de cinquante pages reproduisant des textes qui attestent une étonnante généralisation de l'usage.

Sous l'influence des théologiens du XIII[e] siècle, ces formules seront rapidement éliminées des cérémoniaux, mais elles s'attarderont longtemps encore dans certains milieux. Ce n'est pas sans surprise qu'on lit dans l'*Ordo XV* de Mabillon, sous la plume du cérémoniaire pontifical Pierre Amiel, futur patriarche d'Alexandrie (vers 1400), qu'au vendredi saint le pape tiendra l'hostie « super Sanguinem » et que c'est « cum calamo » qu'il prendra « de Sanguine Christi sugendo » (*P.L.*, LXXVIII, c. 1191).

En terminant sa longue étude, Andrieu concluait ainsi :

> « Nous devons donc reconnaître que des conclusions théologiques admises, dès le XII[e] siècle, dans les universités et les milieux savants, ne parvinrent que lentement à s'imposer aux ecclésiastiques moins directement mêlés au mouvement intellectuel. Il y eut plutôt, de la part de ces derniers, ignorance que résistance réfléchie... Ils n'essayèrent nulle part d'opposer à la doctrine de l'Ecole le témoignage des livres liturgiques » (p. 247).

Cette « doctrine de l'Ecole » commença à mieux se préciser au XIII[e] siècle, en conséquence du progrès qu'avait fait faire à la théologie eucharistique le lent travail poursuivi dans les universités durant le siècle précédent.

Innocent III entreprend une réforme liturgique, sous la pression des théologiens de l'époque. Le second volume d'Andrieu sur le pontifical romain montre, d'après les manuscrits, que l'œuvre d'Innocent III eut une double édition : la seconde, élaborée après lui, se combinera bientôt avec l'originale [7]. Les phases du travail et les principes qui le guidèrent apparaissent clairement dans le libellé des rites du vendredi saint. Déjà le texte originel (p. 459) éliminait l'affirmation de la consécration par contact ; mais la seconde recension complétera ce rejet en revisant les rites et les textes qui impliquaient la croyance ancienne.

L'activité théologique et liturgique se trouvait alors singulièrement stimulée par le choix que fit de la liturgie de la Curie l'Ordre franciscain naissant. L'impulsion intellectuelle reçue de son ministre général Aymon de Faversham [8], qui le dota de deux directoires liturgiques précis, contribua à accroître l'influence, bientôt décisive, de l'Ordre nouveau dans ce domaine.

Le missel dit « du Latran » le montre déjà [9]. Maints documents se rattachant à cette époque de fermentation liturgique ont été scrutés

7. *Le Pontifical romain au moyen âge*, II, p. 229-315.
8. Sur son rôle, voir les précisions de Van Dijk, dans *Ephemerides liturgicae*, 1945, p. 177-223 et 1946, p. 309-366.
9. Sur ce document, consulter V. L. Kennedy, dans *Mediaeval Studies*, 14 (1952), p. 61-78 et St. Van Dijk, dans *Sacris erudiri*, 1954, p. 125-177.

par Andrieu dans ses travaux sur « le missel de la chapelle papale à la fin du XIII[e] siècle [10] » et sur « l'ordinaire de la chapelle papale et le cardinal Jacques Gaetani Stefaneschi [11] ». Il s'en est suivi un assez vif échange de vues avec le P. St. Van Dijk [12], dont la dernière riposte indique déjà, par son titre, le radicalisme : « The legend of the Missal of the papal Chapel [13] ».

Mgr Andrieu n'est plus là, hélas ! pour apprécier la pertinence des raisons présentées par son contradicteur.

*
* *

En marge de ces travaux majeurs le savant chercheur n'a jamais cessé de s'intéresser aux problèmes d'archéologie romaine qui tentèrent sa jeunesse et dont le souci si concret donne tant de vie à ses exposés les plus techniques. Il les avait inaugurés dès 1925 par une étude génétique sur « les ordres mineurs dans l'ancien rit romain » (*Rev. des Sciences rel.*, 1925, p. 232-274). Il donnera plus tard, dans les « Miscellanea G. Mercati » (V, p. 113-144), son travail sur « L'origine du titre de cardinal dans l'Eglise romaine », où l'enquête menée à travers une foule de documents extra-liturgiques à partir de Gélase I[er], a permis à l'auteur d'écarter avec décision les hypothèses suggérées avant lui.

C'est aussi son tempérament d'archéologue et son profond amour de tout ce qui touche à la Rome ecclésiastique qui nous ont valu deux curieuses études sur la topographie des sanctuaires de la basilique vaticane, se rattachant d'ailleurs à des circonstances d'ordre liturgique. La première parut dans la *Rivista di Archeologia cristiana* en 1936 (p. 61-94). Andrieu y examine le problème du site de « la chapelle de S. Grégoire dans l'ancienne basilique vaticane ». La mention de ce sanctuaire figure dans plusieurs *Ordines* anciens. Se mouvant avec une suprême aisance au milieu des multiples documents et des diverses hypothèses, Andrieu est revenu à la solution proposée par Duchesne, mais non sans d'importantes nuances.

Plus récemment, il s'est intéressé au sort de la mystérieuse « Rota porphyretica » de la basilique (*Mélanges d'Archéologie et d'Histoire* de l'Ecole française à Rome, 1954, p. 189-218). Il s'agit de la grande dalle circulaire de porphyre rouge, qui décorait au moyen âge le pavement de la basilique, à hauteur de l'autel du S. Sacrement. Il en est question dès le XII[e] siècle, à propos du couronnement de l'empereur.

---

10. Dans *Miscellanea Fr. Ehrle,* II (1924), p. 348-376.
11. Dans *Ephem. liturg.,* 1935, p. 230-260.
12. Les deux articles dans la revue *Scriptorium,* respectivement en 1952, p. 213-242 et 1955, p. 17-34.
13. Publié dans *Sacris erudiri,* 1956, p. 76-142.

Après la première oraison, chantée au fond de l'église, le cortège s'arrêtait à la *rota* où avait lieu le « Scrutinium », généralement assez factice. C'est cependant un vrai drame que raconte le plus ancien document qui nous en parle, à propos du couronnement manqué d'Henri V (12 février 1111). On était alors en pleine querelle des investitures. Le roi de Germanie devait être couronné par le pape Pascal II. Voici le récit de la scène :

> « Post ingressum basilicae, cum *in rotam porfireticam* pervenisset, positis utrimque sedibus consederunt. Pontifex refutationem investiturae, et caetera quae in conventionis carta fuerant, requisivit » (p. 198).

Pascal II exigeait donc l'annulation de l'investiture impériale. Henri V s'emporta et fit enlever le pontife.

Les destinées de la dalle historique, quand au XVI[e] siècle on construisit la nouvelle basilique, sont suivies avec subtile attention par Andrieu. Il montre que, quoi qu'en aient pensé maints archéologues, la *rota* a été replacée — sur l'ordre d'Innocent X (a.1649) quand le pavement fut surélevé — en face de la chapelle actuelle de la Pietà, où elle se trouve encore. Ceux qui la foulent aujourd'hui ignorent quel dramatique souvenir elle évoque.

Je voudrais mentionner en terminant la brève étude que l'éminent liturgiste offrit en 1950 aux « Mélanges P. Peeters » (*Analecta bollandiana*, t. LXVIII, p. 397-418) sur les « Reliquaires et monstrances eucharistiques ». S'appuyant sur une surabondante documentation, il démontra que lorsque, après l'institution de la fête du S. Sacrement, se répandit partout l'usage d'une ostension publique de l'Hostie, ce fut à l'imitation des reliquaires anciens que se construisirent les monstrances ; souvent on en vint à vénérer dans le même reliquaire l'Hostie et les ossements d'un saint. Divers décrets de la Congrégation des Rites ont réagi contre cette pratique, qui risque d'associer l'une à l'autre les deux dévotions : Il fut notamment défendu de placer les reliques sur l'autel où se trouve exposé le Saint Sacrement. Parmi les documents signalés par l'auteur, figure un contrat de 1465, passé à Rodez avec l'orfèvre Lacombe, par un certain « Dominus Iohannes Andrieu, presbiter ».

Louvain, Abbaye du Mont-César. B. Capelle, O.S.B.

14. Voir dans l'Ordo XLV, 3 (*OR*, IV, p. 460) : « Orationem secundam det episcopus Portuensis intra aeclesiam beati Petri apostoli, *in medio rotae* ».

Actes du Saint-Siège

ACTES DU SOUVERAIN PONTIFE

Allocution de S.S. Pie XII au Congrès de liturgie pastorale d'Assise en date du 22 sept. 1956. — (Texte français de *L'Oss. Rom.*, du 24-25 sept. 1956).

Le samedi 22 septembre 1956, les quelque 1.100 participants du Congrès de liturgie pastorale, tenu à Assise du 18 au 21 septembre, furent reçus en audience par S.S. Pie XII, qui leur tint une importante allocution. En voici les passages le plus significatifs.

Après avoir rappelé le « progrès indéniable tant en extension qu'en profondeur » accompli depuis trente ans en matière liturgique, et que les récents documents pontificaux [1] font apparaître « comme un des signes des dispositions providentielles de Dieu sur le temps présent », le Souverain Pontife loue les congressistes d'avoir montré comment l'aspect pastoral de la liturgie « est fondé sur la nature des choses, c'est-à-dire comment il découle des éléments constitutifs de la liturgie ». Le Saint-Père se propose ensuite « d'aborder quelques points importants que l'on discute actuellement en matière liturgico-dogmatique » et qui lui tiennent plus à cœur; la liturgie et l'Eglise, la liturgie et le Seigneur.

I. LA LITURGIE ET L'ÉGLISE

Déjà l'encyclique *Mediator Dei* disait que « la sainte liturgie constitue le culte public intégral du Corps mystique de Jésus-Christ, c'est-à-dire du chef et de ses membres [2] ». « A cette liturgie unique chacun des membres, ceux qui sont revêtus du pouvoir hiérarchique comme la foule des fidèles apporte tout ce qu'il a reçu de Dieu, toutes les ressources de son esprit, de son cœur et de ses œuvres ».

La hiérarchie détient le *depositum fidei* et le *depositum gratiae*. Il lui revient de faire passer dans la liturgie les grands mystères de la Révélation de telle sorte que « les cérémonies liturgiques solennelles soient une profession de foi en acte ». Elle transmet aussi, en vertu des pouvoirs qui lui ont été conférés, les trésors de grâce contenus dans les sacrements et les sacramentaux.

« Si la hiérarchie communique par la liturgie la vérité et la grâce du Christ, les fidèles, de leur côté, ont pour tâche de les recevoir, d'y consentir de toute leur âme, de les transformer en valeurs de vie. Tout ce qui leur est offert, les grâces du sacrifice de l'autel, des sacrements et des sacramentaux, ils les acceptent, non d'une manière passive, en les laissant simplement s'écouler en eux, mais en y collaborant de toute leur volonté et de toutes leurs forces, et surtout en participant aux offices liturgiques, ou du moins en suivant leur déroulement avec ferveur. Ils ont contribué dans une large mesure et continuent à contri-

1. Particulièrement : l'encyclique « Mediator Dei » du 20 nov. 1947 (cfr *N.R. Th.*, 1948, pp. 113-136, 171-199 et 306-319), le dispositif nouveau de la Semaine Sainte du 16 nov. 1955 (cfr *N.R.Th.*, 1955, p. 1105 et 1956, p. 302-310) et l'encyclique « Musicae sanae disciplina » du 25 déc. 1955 (cfr *N.R.Th.*, 1956, p. 183-191).

2. *A.A.S.*, 1947, p. 528-529; *N.R.Th.*, 1948, p. 175.

buer, par un effort constant, à accroître l'apparat extérieur du culte, à construire des églises et des chapelles, à les décorer, à rehausser la beauté des cérémonies liturgiques par toutes les splendeurs de l'art sacré.

» La contribution que la hiérarchie et celle que les fidèles apportent à la liturgie ne s'additionnent pas comme deux quantités séparées, mais représentent la collaboration des membres d'un même organisme, qui agit comme un seul être vivant. Les pasteurs et le troupeau, l'Eglise enseignante et l'Eglise enseignée ne forment qu'un seul et unique corps du Christ. Aussi n'y a-t-il aucune raison d'entretenir de la méfiance, des rivalités, des oppositions ouvertes ou latentes, soit dans les pensées, soit dans la façon de parler ou d'agir. Entre les membres d'un même corps doivent régner avant tout la concorde, l'union, la collaboration. C'est dans cette unité que l'Eglise prie, offre, se sanctifie, et l'on peut donc affirmer à bon droit que la liturgie est l'œuvre de l'*Eglise tout entière.*

» Mais Nous devons ajouter : la liturgie n'est cependant pas *toute l'Eglise*; elle n'épuise pas le champ de ses activités. Déjà, à côté du culte public, celui de la communauté, il y a place pour le culte privé, que l'individu rend à Dieu dans le secret de son cœur ou exprime par des actes extérieurs, et qui possède autant de variantes qu'il y a de chrétiens, bien qu'il procède de la même foi et de la même grâce du Christ. Cette forme du culte, non seulement l'Eglise la tolère, mais elle la reconnaît pleinement et la recommande, sans toutefois rien enlever à la prééminence du culte liturgique.

» Mais lorsque Nous disons que la liturgie n'épuise pas le champ des activités de l'Eglise, Nous pensons surtout à ses tâches d'enseignement et de pastorale...

» Si donc les tâches et les intérêts de l'Eglise sont à ce point universels, les prêtres et les fidèles se garderont, dans leur façon de penser et d'agir, de tomber dans l'étroitesse de vues ou l'incompréhension. Notre encyclique *Mediator Dei* avait déjà redressé certaines affirmations erronées, qui tendaient soit à orienter l'enseignement religieux et la pastorale dans un sens exclusivement liturgique, soit à susciter des entraves au mouvement liturgique, qu'on ne comprenait pas. En fait, il n'existe aucune divergence objective entre le but poursuivi par la liturgie et celui des autres fonctions de l'Eglise; quant à la diversité des opinions, elle est réelle, mais toutefois ne présente pas d'obstacles insurmontables. Ces considérations suffiront à montrer, Nous l'espérons, que la liturgie est l'œuvre de toute l'Eglise et que tous les fidèles, comme membres du Corps mystique, doivent l'aimer, l'estimer et y prendre part, en comprenant toutefois que les tâches de l'Eglise s'étendent bien au delà. »

II. LA LITURGIE ET LE SEIGNEUR

« Nous voudrions maintenant considérer spécialement la liturgie de la messe et le Seigneur, qui en est à la fois le prêtre et l'offrande. Comme des imprécisions et des incompréhensions se font jour çà et là à propos de points particuliers, Nous dirons un mot de l'« *actio Christi* », de la « *praesentia Christi* » et de l'« *infinita et divina maiestas Christi.* »

1. « *Actio Christi* »

« La liturgie de la messe a comme but d'exprimer sensiblement la grandeur du mystère qui s'y accomplit, et les efforts actuels tendent à y faire participer les fidèles d'une manière aussi active et intelligente que possible. Bien que cet objectif soit justifié, on risque de provoquer une baisse du respect si l'on détourne l'attention de l'action principale pour la diriger vers l'éclat d'autres cérémonies.

» Quelle est cette action principale du sacrifice eucharistique? »

Le Pape rappelle à ce propos l'enseignement du Concile de Trente (sessio

XXII, cap. II) et sa propre allocution du 2 novembre 1954 [3], dans laquelle il condamnait comme une erreur « l'affirmation que portent et répandent de nos jours non seulement des laïques, mais aussi certains théologiens et certains prêtres, à savoir que la célébration d'une seule messe à laquelle assistent religieusement cent prêtres équivaut à cent messes célébrées par cent prêtres [4] ».

« D'après ceci, l'élément central du sacrifice eucharistique est celui où le Christ intervient comme « *se ipsum offerens* », pour reprendre les termes mêmes du Concile de Trente (sessio XXII, cap. II). Cela se passe à la Consécration, où, dans le même acte de la transsubstantiation opérée par le Seigneur (cfr *Conc. Trid.*, sessio XIII, cap. IV et III), le prêtre célébrant est « *personam Christi gerens* ». Même si la Consécration se déroule sans faste et dans la simplicité, elle est le point central de toute la liturgie du sacrifice, le point central de l'« *actio Christi cuius personam gerit sacerdos celebrans* », ou les « sacerdotes concelebrantes » en cas de véritable concélébration.

» Des événements récents Nous donnent l'occasion de préciser certains points à ce propos. Quand la Consécration du pain et du vin est opérée validement, toute l'action du Christ lui-même est accomplie. Même si tout ce qui suit ne pouvait être accompli, rien d'essentiel cependant ne manquerait à l'offrande du Seigneur.

» Quand la Consécration est achevée, l'« *oblatio hostiae super altare positae* » peut être faite et est faite par le prêtre célébrant, par l'Eglise, par les autres prêtres, par chaque fidèle. Mais cette action n'est pas « *actio ipsius Christi per sacerdotem ipsius personam sustinentem et gerentem* ». En réalité, l'action du prêtre consacrant est celle même du Christ, qui agit par son ministre. Dans le cas d'une concélébration au sens propre du mot, le Christ, au lieu d'agir par un seul ministre, agit par plusieurs. Par contre, dans la concélébration de pure cérémonie, qui pourrait être aussi le fait d'un laïc, il n'y a point de consécration simultanée, et l'on soulève alors une question importante : « Quelle intention et quelle action extérieure sont requises pour qu'il y ait vraiment concélébration et consécration simultanée? »

» Rappelons, à ce propos, ce que Nous disions dans Notre Constitution apostolique *Episcopalis Consecrationis* du 30 novembre 1944 [5]. Nous y déterminions que, dans la consécration épiscopale, les deux évêques qui accompagnent le consécrateur doivent avoir l'intention de consacrer l'élu, et qu'ils doivent, par conséquent, poser les actions extérieures et prononcer les paroles par lesquelles le pouvoir et la grâce à transmettre sont signifiés et transmis. Il ne suffit donc pas qu'ils unissent leur volonté avec celle du consécrateur principal et déclarent qu'ils font leurs ses paroles et ses actions. Ils doivent eux-mêmes poser ces actions et prononcer les paroles essentielles.

» Il en va de même dans la concélébration au sens propre. Il ne suffit pas d'avoir et de manifester la volonté de faire siennes les paroles et les actions du célébrant. Les concélébrants doivent eux-mêmes dire sur le pain et le vin : « Ceci est mon Corps », « Ceci est mon Sang » ; sinon, leur concélébration est de pure cérémonie.

» Aussi n'est-il pas permis d'affirmer que « la seule question décisive en dernière analyse est de savoir dans quelle mesure la participation personnelle, soutenue par la grâce, que l'on prend à cette offrande cultuelle, accroît la participation à la croix et à la grâce du Christ, qui nous unit à lui et entre nous ». Cette manière inexacte de poser la question, Nous l'avons déjà repoussée dans l'allocution du 2 novembre 1954; mais certains théologiens ne peuvent pas encore y acquiescer. Nous le répétons donc : la question décisive (pour la con-

3. *A.A.S.*, 1954, p. 668-670; cfr *N.R.Th.*, 1954, p. 1088-1095.
4. Cfr *N.R.Th.*, 1954, p. 1091.
5. *A.A.S.*, 1945, p. 131-132; cfr *N.R.Th.*, 1945, p. 1201-1202.

célébration, comme pour la messe d'un prêtre unique) n'est pas de savoir quel fruit l'âme en retire, mais quelle est la nature de l'acte qui est posé : le prêtre, comme ministre du Christ, fait-il, oui ou non, l'*« actio Christi se ipsum sacrificantis et offerentis »*. De même pour les sacrements, il ne s'agit pas de savoir quel est le fruit produit par eux, mais si les éléments essentiels du signe sacramentel (la position du signe par le ministre lui-même, qui accomplit les gestes et prononce les paroles avec l'intention *saltem faciendi quod facit Ecclesia*) ont été validement posés. De même dans la célébration et la concélébration, il faut voir si, avec l'intention intérieure nécessaire, le célébrant accomplit l'action extérieure et surtout prononce les paroles, qui constituent l'*« actio Christi se ipsum sacrificantis et offerentis »*. Cela ne se vérifie pas, quand le prêtre ne prononce pas sur le pain et le vin les paroles du Seigneur : « Ceci est mon Corps », « Ceci est mon Sang ».

2. « *Praesentia Christi* »

« Tout comme l'autel et le sacrifice dominent le culte liturgique, on doit dire de la vie du Christ, qu'elle est tout entière commandée par le sacrifice de la Croix...

» Mais Celui qui offre le sacrifice n'est-il pas, en quelque sorte, plus grand encore que le sacrifice lui-même? Aussi voudrions-Nous à présent vous entretenir du Seigneur lui-même, et d'abord attirer votre attention sur le fait que dans l'Eucharistie l'Eglise possède le Seigneur avec sa chair et son sang, son corps et son âme et sa divinité. Le Concile de Trente l'a défini solennellement dans la XIII[e] session, can. 1, il suffit d'ailleurs de prendre dans leur sens littéral, clair et sans équivoque, les paroles prononcées par Jésus, pour arriver à la même conclusion : « Prenez et mangez! Ceci est mon Corps, qui va être donné pour vous! Prenez et buvez, ceci est mon Sang, qui va être versé pour vous ». Et saint Paul dans sa première lettre aux Corinthiens (*I Cor.*, XI, 23-25) reprend les mêmes termes aussi simples et clairs.

» Chez les catholiques, il n'y a, à ce sujet, aucun doute, aucune diversité d'opinion. Mais, dès que la spéculation théologique entreprend de discuter sur la manière dont le Christ est présent dans l'Eucharistie, apparaissent sur nombre de points de sérieuses divergences de vues. Nous ne voulons pas entrer dans ces controverses spéculatives; mais Nous désirerions indiquer certaines limites et insister sur un principe fondamental d'interprétation, dont l'oubli Nous cause quelques préoccupations.

» La spéculation doit prendre comme règle que le sens littéral des textes de l'Ecriture, la foi et l'enseignement de l'Eglise ont le pas sur le système scientifique et les considérations théoriques; c'est la science qui doit se conformer à la révélation, et non l'inverse. Quand une conception philosophique déforme le sens naturel d'une vérité révélée, c'est qu'elle n'est pas exacte, ou qu'on ne l'utilise pas correctement. Ce principe trouve son application dans la doctrine de la présence réelle. Certains théologiens, tout en acceptant la doctrine du Concile sur la présence réelle et la transsubstantiation, interprètent les paroles du Christ et celles du Concile de telle sorte, qu'il ne subsiste de la présence du Christ qu'une sorte d'enveloppe vidée de son contenu naturel. A leur avis, le contenu essentiel actuel des espèces du pain et du vin est « le Seigneur au ciel », avec lequel les espèces ont une relation soi-disant réelle et essentielle de contenance et de présence. Cette interprétation spéculative soulève de sérieuses objections, lorsqu'on la présente comme pleinement suffisante, car le sens chrétien du peuple fidèle, l'enseignement catéchétique constant de l'Eglise, les termes du Concile, surtout les paroles du Seigneur exigent que l'Eucharistie contienne le Seigneur lui-même. Les espèces sacramentelles ne sont pas le Seigneur, même si elles ont avec la substance du Christ au ciel une soi-disant relation essentielle

de contenance et de présence. Le Seigneur a dit : « Ceci est mon Corps ! Ceci est mon Sang ! » Il n'a pas dit : « Ceci est une apparence sensible qui signifie la présence de mon Corps et de mon Sang ». Sans doute, il pouvait faire que les signes sensibles d'une relation réelle de présence soient des signes sensibles et efficaces de la grâce sacramentelle ; mais il s'agit ici du contenu essentiel des « *species eucharisticae* », non de leur efficacité sacramentelle. On ne peut donc admettre que la théorie, dont Nous venons de parler, fasse pleinement droit aux paroles du Christ, que la présence du Christ dans l'Eucharistie ne signifie rien de plus et que cela suffise pour pouvoir dire en toute vérité de l'Eucharistie : « *Dominus est* » (cfr *Io.*, XXI, 7).

» Sans doute la masse des fidèles n'est pas en état de comprendre les problèmes spéculatifs difficiles et les essais d'explication concernant la nature de la présence du Christ. Le catéchisme romain d'ailleurs invite à ne pas discuter de ces questions devant eux (cfr *Catech. Rom.*, pars II, cap. IV, n. 43 sq.), mais il ne mentionne ni ne propose la théorie esquissée ci-dessus ; encore moins affirme-t-il qu'elle épuise le sens des paroles du Christ et les explique pleinement. On peut continuer à chercher des explications et des interprétations scientifiques, mais elles ne doivent pas faire sortir, pour ainsi dire, le Christ de l'Eucharistie et ne laisser dans le tabernacle que des espèces eucharistiques conservant une relation soi-disant réelle et essentielle avec le Seigneur véritable qui est au ciel.

» Il est étonnant que ceux, qui ne se contentent pas de la théorie exposée ci-dessus, soient rangés au nombre des adversaires parmi les « physicistes » non-scientifiques, ou que l'on n'hésite pas à déclarer à propos de la conception soi-disant scientifique de la présence du Christ : « Cette vérité n'est pas pour les masses ».

» A ces considérations, Nous devons ajouter quelques remarques sur le tabernacle. De même que Nous disions tantôt : « le Seigneur est en quelque sorte plus grand que l'autel et le sacrifice », pourrions-Nous dire maintenant : « le tabernacle, où habite le Seigneur descendu parmi son peuple, est-il supérieur à l'autel et au sacrifice ? ». L'autel l'emporte sur le tabernacle, parce qu'on y offre le sacrifice du Seigneur. Le tabernacle possède sans doute le « *Sacramentum permanens* » ; mais il n'est pas un « *altare permanens* », parce que le Seigneur ne s'offre en sacrifice que sur l'autel pendant la célébration de la sainte messe, mais non après ni hors de la messe. Au tabernacle, par contre, il est présent aussi longtemps que durent les espèces consacrées, sans cependant s'offrir en permanence. On a pleinement le droit de distinguer entre l'offrande du sacrifice de la messe et le « *cultus latreuticus* » offert à l'Homme-Dieu caché dans l'Eucharistie. Une décision de la Sacrée Congrégation des Rites en date du 27 juillet 1927 limite au minimum l'exposition du Saint Sacrement pendant la messe [6] ; mais elle s'explique aisément par le souci de maintenir habituellement séparés l'acte du sacrifice et le culte de simple adoration, pour que les fidèles en comprennent clairement le caractère propre.

» Toutefois, plus importante que la conscience de cette diversité est celle de l'unité : c'est un seul et même Seigneur qui est immolé à l'autel et honoré au tabernacle et qui de là répand ses bénédictions. Si on en était bien convaincu, on éviterait maintes difficultés, on se garderait d'exagérer la signification de l'un au détriment de l'autre et de s'opposer aux décisions du Saint-Siège.

» Le Concile de Trente a expliqué quelles dispositions d'âme on devait avoir vis-à-vis du Saint Sacrement : « Si quelqu'un dit que dans le Saint Sacrement de l'Eucharistie le Christ, Fils unique de Dieu, ne doit pas être adoré d'un culte de latrie, même extérieur, et que par conséquent il ne doit pas être vénéré par des solennités particulières, et qu'il ne doit pas être porté solennellement en

6. *A.A.S.*, 1927, p. 289 ; cfr *N.R.Th.*, 1928, p. 455.

procession selon le rite traditionnel, louable et universel de la Sainte Eglise, ou qu'il ne doit pas être exposé publiquement pour être adoré par les fidèles, et que ses adorateurs sont des idolâtres, qu'il soit anathème » (*Conc. Trid.*, sessio XIII, can. VI). « Si quelqu'un dit qu'il n'est pas permis de garder la sainte Eucharistie dans le tabernacle, mais qu'elle doit nécessairement être distribuée aux assistants dès après la Consécration, ou qu'il n'est pas permis de la porter aux malades en l'entourant des honneurs voulus, qu'il soit anathème » (*Conc. Trid.*, l.c., can. 7). Qui adhère de cœur à cette doctrine, ne pense pas à formuler des objections contre la présence du tabernacle sur l'autel. Dans l'instruction du Saint-Office « *De arte sacra* » du 30 juin 1952, le Saint-Siège insiste, entre autres, sur ce point : « Cette Suprême Sacrée Congrégation ordonne strictement que l'on garde saintement les prescriptions des canons 1268, § 2 et 1269, premier paragraphe : « Que l'on garde la sainte Eucharistie dans le lieu de l'église le plus en vue et le plus digne, et donc régulièrement au maître autel, à moins qu'un autre ne semble plus commode et plus convenable au culte et à la vénération d'un si grand sacrement. La sainte Eucharistie doit être gardée dans un tabernacle inamovible placé au milieu de l'autel » [7].

» Il ne s'agit pas tant de la présence matérielle du tabernacle sur l'autel, que d'une tendance, sur laquelle Nous voudrions attirer votre attention, celle d'une moindre estime pour la présence et l'action du Christ au tabernacle. On se contente du sacrifice de l'autel, et l'on diminue l'importance de Celui qui l'accomplit. Or, la personne du Seigneur doit occuper le centre du culte, car c'est elle qui unifie les relations de l'autel et du tabernacle et leur donne leur sens.

» C'est d'abord par le sacrifice de l'autel que le Seigneur se rend présent dans l'Eucharistie et il n'est au tabernacle que comme « *memoria sacrificii et passionis suae* ». Séparer le tabernacle de l'autel, c'est séparer deux choses, qui doivent rester unies par leur origine et leur nature. La manière, dont on pourrait placer le tabernacle sur l'autel sans empêcher la célébration face au peuple, peut recevoir diverses solutions, sur lesquelles les spécialistes donneront leur avis. L'essentiel est d'avoir compris que c'est le même Seigneur, qui est présent sur l'autel et au tabernacle.

» On pourrait aussi souligner l'attitude de l'Eglise à l'égard de certaines pratiques de piété : les visites au Saint Sacrement, qu'elle recommande vivement, la prière des quarante heures ou « adoration perpétuelle », l'heure sainte, le transport solennel de la communion aux malades, les processions du Saint Sacrement. Le liturgiste le plus enthousiaste et le plus convaincu doit pouvoir comprendre et deviner ce que représente le Seigneur au tabernacle pour les fidèles profondément pieux, que ce soient des gens simples ou instruits. Il est leur conseiller, leur consolateur, leur force, leur recours, leur espérance dans la vie comme dans la mort. Non content de laisser venir les fidèles vers le Seigneur au tabernacle, le mouvement liturgique s'efforcera donc de les y attirer toujours davantage. »

3. « *Infinita et divina Maiestas Christi* »

« Le troisième et dernier point, que Nous voudrions traiter, est celui de l'« *infinita et divina Maiestas* » du Christ, que traduisent les mots : « *Christus Deus* ». Certes, le Verbe incarné est Seigneur et Sauveur des hommes; mais il est et reste le Verbe, le Dieu infini. Dans le symbole de saint Athanase, on dit : « *Dominus noster Jesus Christus Dei Filius, Deus et homo est* ». L'humanité du Christ a droit aussi au culte de latrie à cause de son union hypostatique avec le Verbe, mais sa divinité est la raison et la source de ce culte. Aussi la divinité du Christ ne peut-elle rester en quelque sorte à la périphérie de la pensée

7. *A.A.S.*, 1952, p. 544; cfr *N.RTh.*, 1952, p. 865.

liturgique. Il est normal que l'on aille « *ad Patrem per Christum* », puisque le Christ est médiateur entre Dieu et les hommes. Mais il n'est pas seulement médiateur; il est aussi, dans la Trinité, égal au Père et au Saint-Esprit. Qu'il suffise de rappeler le prologue grandiose de l'Evangile de saint Jean : « Le Verbe était Dieu... Tout a été fait par lui. Et rien de ce qui a été fait, ne l'a été sans lui » (*Io.*, I, 1-3). Le Christ est le Premier et le Dernier, l'Alpha et l'Omega. A la fin du monde, quand tous les ennemis auront été vaincus et la mort en dernier lieu, le Christ, c'est-à-dire le Verbe subsistant dans la nature humaine, remettra le royaume à Dieu son Père, et le Fils lui-même se soumettra à Celui qui lui a tout soumis, pour que « Dieu soit tout en tous » (*I Cor.*, XV, 28). La méditation de l'« *infinita, summa, divina Maiestas* » du Christ peut certainement contribuer à l'approfondissement du sens liturgique, et c'est pourquoi Nous avons voulu attirer sur elle votre attention.

» Nous voudrions ajouter pour terminer deux remarques sur « la liturgie et le passé », « la liturgie et le temps présent ».

La liturgie et le passé

« En matière de liturgie, comme en beaucoup d'autres domaines, il faut éviter à l'égard du passé deux attitudes excessives : un attachement aveugle et un mépris total. On trouve dans la liturgie des éléments immuables, un contenu sacré qui transcende le temps, mais aussi des éléments variables, transitoires, parfois même défectueux. L'attitude actuelle des milieux liturgiques à l'égard du passé Nous semble en général tout à fait juste : on cherche, on étudie sérieusement, on s'attache à ce qui le mérite vraiment, sans par ailleurs tomber dans l'excès. Çà et là, pourtant, apparaissent des idées et des tendances aberrantes, des résistances, des enthousiasmes ou des condamnations, dont les formes concrètes vous sont bien connues et dont Nous avons dit un mot plus haut. »

La liturgie et le temps présent

« La liturgie confère à la vie de l'Eglise, et même à toute l'attitude religieuse d'aujourd'hui, une empreinte caractéristique. On remarque surtout une participation active et consciente des fidèles aux actions liturgiques. De la part de l'Eglise, la liturgie actuelle comporte un souci de progrès, mais aussi de conservation et de défense. L'Eglise retourne au passé sans le copier servilement, et crée du nouveau dans les cérémonies elles-mêmes, dans l'usage de la langue vulgaire, dans le chant populaire et la construction des églises. Il serait néanmoins superflu de rappeler encore une fois que l'Eglise a de graves motifs de maintenir fermement dans le rite latin l'obligation inconditionnée pour le prêtre célébrant d'employer la langue latine [8], et de même, quand le chant grégo-

8. Cette « obligation inconditionnée pour le célébrant d'employer la langue latine » a nettement déterminé la réponse du Saint-Office, faite par le cardinal Pizzardo, à la lettre qui lui avait été adressée au nom des cardinaux et archevêques de France par S. Exc. Mgr Martin, archevêque de Rouen, président de la commission épiscopale de pastorale et de liturgie, sollicitant quelques concessions relatives à la célébration de la messe. En voici le texte, que nous empruntons à *La Doc. cath.*, 9 déc. 1956, col. 1561 : « Excellence Révérendissime, Par une lettre, présentée à cette Suprême Sacrée Congrégation, le 13 septembre dernier, par S. Em. le cardinal Pierre Gerlier, archevêque de Lyon, Votre Excellence Révérendissime, au nom de tous les cardinaux et archevêques de France, sollicitait du Souverain Pontife quelques concessions relatives à la célébration de la messe. Après l'exposé de motifs pastoraux particuliers, Votre Excellence demandait « que, dans tous les diocèses de France, les ministres sacrés à la messe solennelle, et le célébrant lui-même à toute messe avec assistance de fidèles, qu'elle soit chantée ou lue, puissent proclamer l'Epître et

rien accompagne le Saint Sacrifice, que cela se fasse dans la langue de l'Eglise. Les fidèles, de leur côté, se préoccupent de répondre aux mesures prises par l'Eglise, mais ils adoptent en cela des attitudes profondément différentes : certains montreront de la promptitude, de l'enthousiasme, parfois même une passion trop vive qui motive des interventions de l'autorité; d'autres témoigneront de l'indifférence et même de l'opposition. Ainsi se manifeste la diversité des tempéraments, comme aussi des préférences pour la piété individuelle ou pour le culte communautaire.

» La liturgie actuelle se préoccupe aussi de nombreux problèmes particuliers concernant par exemple : les rapports de la liturgie avec les idées religieuses du monde actuel, la culture contemporaine, les questions sociales, la psychologie des profondeurs.

» Cette simple mention suffira à vous montrer que les divers aspects de la liturgie d'aujourd'hui, non seulement suscitent Notre intérêt, mais tiennent Notre vigilance en éveil. Nous désirons sincèrement que le mouvement liturgique progresse et Nous voulons l'y aider; mais il Nous appartient aussi de prévenir tout ce qui serait une source d'erreurs et de dangers. Ce Nous est d'ailleurs une consolation et une joie de savoir que Nous pouvons en cela compter sur votre aide et votre compréhension.

» Que ces considérations puissent, avec les travaux qui vous ont occupés les jours précédents [9], porter des fruits abondants et contribuer à atteindre plus sûrement le but auquel tend la liturgie sacrée. Comme gage des bénédictions divines, que Nous implorons pour vous-mêmes et pour les âmes qui vous sont confiées, Nous vous accordons de tout cœur Notre Bénédiction apostolique. »

I. B.

---

l'Evangile d'abord en latin, puis en langue vulgaire ». Accueillant la requête avec bienveillance, cette Suprême Sacrée Congrégation a décidé d'y répondre « affirmativement ». Votre Excellence demandait, en outre, au nom des cardinaux et archevêques de France, qu'aux Ordinaires de cette nation, par permission spéciale du Souverain Pontife, « il soit accordé, au moins *ad experimentum*, de pouvoir permettre que, là où les circonstances le demanderaient, le célébrant de la messe basse proclame l'Epître et l'Evangile au peuple uniquement en langue vulgaire, les dimanches et jours de fête de précepte ou lorsqu'il y a un grand concours de peuple, à la condition toutefois que la traduction alors employée soit exclusivement celle qui aurait été approuvée pour cela par les évêques ». Après avoir bien examiné toutes les circonstances à envisager, cette Suprême Sacrée Congrégation a estimé qu'à une telle demande il n'était pas possible de donner une réponse affirmative. Les décisions ci-dessus, que je vous communique par la présente lettre, ont été soumises à l'auguste approbation du Souverain Pontife, dans l'audience accordée le 11 octobre à S. Exc. le Substitut de la Secrétairerie d'Etat. En vous assurant, etc. J. card. Pizzardo, *Secrétaire.* »

9. Le texte français officiel de l'ensemble des rapports et travaux présentés au Congrès de liturgie pastorale d'Assise, du 18 au 21 sept. 1956, a été publié par la *Maison-Dieu,* 1956, n° 47-48 (en un volume).

S. CONGREGATION DES RELIGIEUX

Instruction « Inter cetera » du 25 mars 1956 sur la clôture des moniales. — (*A.A.S.*, XXXXVIII, 1956, p. 512-526. — Traduction approuvée par la S.C. des Religieux dans la *Revue des Communautés religieuses,* 1956, p. 203-221).

Le 21 novembre 1950, la Constitution apostolique *Sponsa Christi* [1] donnait à la vie contemplative féminine, sinon une charte nouvelle, au moins des possibilités d'un renouveau adapté aux circonstances actuelles.

Les *Statuts généraux des moniales,* promulgués par cette constitution, contenaient plusieurs mesures législatives importantes : désir net du Saint-Siège de voir les moniales revenir aux vœux solennels qui, depuis la Révolution française jusqu'en 1923, leur étaient interdits en France et en Belgique p. ex.; établissement d'un double type de clôture pontificale, majeure ou mineure, selon qu'il s'agit de monastères uniquement contemplatifs ou de monastères vaquant aussi à certaines œuvres apostoliques; souhait de voir se constituer des Fédérations de monastères indépendants pour une entr'aide spirituelle et matérielle; mise en relief de l'importance du travail monastique.

C'est à environ 2.800 monastères, répandus dans le monde entier, qu'était adressé cet appel [2]. Il a été entendu de façon remarquable : de très nombreuses moniales ont demandé et obtenu d'émettre à nouveau les vœux solennels [3] et les Fédérations s'établissent à un rythme rapide [4].

La Constitution *Sponsa Christi* avait envisagé spécialement les difficultés que présente la clôture stricte, qui fut toujours une caractéristique de la vie contemplative canonique pour les femmes. Elle avait estimé qu'il n'y avait rien à en modifier pour l'essentiel, tout en élargissant quelque peu les cas d'application du c. 601 pour les sorties de clôture, nécessaires ou sérieusement utiles. En même temps, la Constitution prévoyait un type de clôture adaptée aux monastères dans lesquels sont établies certaines œuvres apostoliques. Aussi, dorénavant la condition juridique de moniales était-elle liée à l'une au moins des formes de la clôture pontificale : majeure ou mineure. Ces stipulations de l'art. IV de la Constitution avaient été immédiatement précisées par l'Instruction *Inter praeclara* du 23 novembre 1950, dans ses articles IV-XVI [5]. La clôture majeure y était proposée comme celle que décrit le Code aux can. 600-602 et dont l'Instruction *Nuper edito* du 4 février 1924 [6] avait ultérieurement fixé les modalités. La clôture mineure, prescrivant la séparation, au sein du monastère, des locaux réservés à la communauté d'avec les endroits destinés aux œuvres, était constituée dans sa physionomie propre. Tant pour la clôture majeure que pour la mineure, l'Instruction du 23 novembre 1950 prévoyait la concession

1. *A.A.S.*, XXXXIII, 1951, 5-24. — *N.R.Th.*, 1951, 288-310.
2. Le *Commentarium pro religiosis,* 1952, 290-299 fournit les statistiques. On comptait, en 1950, 875 monastères de moniales en Espagne, 528 en Italie, 417 en France, 182 en Belgique, 138 en Irlande, 120 aux Etats-Unis, 115 en Angleterre, 114 en Allemagne.
3. 238 monastères déjà pour les années 1951-1952. Cfr *Commentarium pro Religiosis,* 1953, 106, n. 18.
4. Ainsi, toutes les Clarisses et toutes les Carmélites de France et la plupart de celles de Belgique sont fédérées; il en va de même de tous les monastères de l'Ordre de la Visitation S. Marie. *Revue des Communautés religieuses,* 1955, 33, 73; 1956, 69.
5. *A.A.S., l.c.,* 37-41. — *N.R.Th.*, 1951, 302-304.
6. *A.A.S.*, XVI, 1924, 96-101. — *N.R.Th.*, 1924, 367-369.

de facultés spéciales au point de vue des sorties et des entrées. Elle ne fournissait cependant pas d'indications très précises sur les motifs suffisants pour la concession de ces facultés, pas plus d'ailleurs qu'elle ne reprenait dans le détail les mesures de prudence requises pour la parfaite observation de la loi de la clôture.

On ne s'étonnera pas dès lors que la S. Congrégation des Religieux, utilisant l'expérience et codifiant la jurisprudence des cinq années qui se sont écoulées depuis la publication de la Constitution *Sponsa Christi,* ait voulu fixer de manière précise dans une Instruction nouvelle, reprenant intégralement la matière (can. 22), la discipline à observer dorénavant en fait de clôture majeure ou mineure. Nous résumerons ici ce long document [7].

Etablissement de la clôture papale

Les moniales qui désirent garder ce titre et leur condition juridique, même si par exception temporaire elles ne prononcent encore que des vœux simples, ou si elles sont peu nombreuses dans leur monastère, doivent observer au moins la clôture papale mineure (4, 6).

Qu'il s'agisse de fondation nouvelle ou de rétablissement de la clôture pontificale, les moniales seront strictement tenues à observer les prescriptions en matière d'entrée et de sortie à partir du moment fixé par décret de l'Ordinaire du lieu. Celui-ci déterminera aussi de façon précise les limites de la clôture (5) et notamment dans le cas de clôture mineure désignera les locaux destinés aux œuvres et constatera leur séparation d'avec la partie du monastère réservée aux moniales (71).

A l'avenir, il faudra s'adresser au Saint-Siège pour faire passer un monastère de la clôture papale majeure à la clôture papale mineure (70).

Les Statuts, indults, privilèges, dispenses en vertu desquels certains monastères, tout en gardant leur condition juridique, étaient exempts de la clôture pontificale sont révoqués [8]. Par conséquent, la clôture qu'on appelle « épiscopale » ne pourra plus être admise pour les moniales [9].

Mais restent en vigueur les Statuts particuliers en vertu desquels la clôture papale mineure, pour les Ordres de moniales se livrant aux œuvres d'apostolat, est déterminée de façon particulière [10].

---

7. Les chiffres cités entre parenthèses renvoient aux divers numéros de l'Instruction.

8. Une réponse de la Commission d'interprétation du Code du 1er mars 1921 avait déclaré non soumises à la clôture papale les moniales qui, en certaines régions, n'émettaient que des vœux simples (*A.A.S.,* XIII, 1921, 178. — *N.R. Th.,* 1921, 271).

9. Aussi appelée « commune », cette clôture « épiscopale » est celle que le Code prévoit pour les Congrégations et dont la violation peut être sanctionnée de peines par l'évêque (c. 604, § 3). Notons que dans l'application de la nouvelle législation, un grand rôle est réservé à l'Ordinaire du lieu, conjointement parfois avec le Supérieur régulier : date d'entrée en vigueur, limites habituelles ou occasionnelles, permissions de sorties concédées au nom du Saint-Siège, surveillance, etc.

10. Ces derniers mots font allusion à des régimes spéciaux accordés depuis 1950 à certains Ordres de moniales : Ursulines de l'Union Romaine, Ordre de la Société de Marie N.D. de S. Jeanne de Lestonnac, N.D. de Charité du Refuge de S. Jean Eudes, Chanoinesses Hospitalières de S. Augustin de Malestroit, Bernardines. Il s'agit dans ces cas de Religions non pas strictement contemplatives, mais plutôt de vie mixte, à qui a été concédé un régime de clôture pontificale semblable à celui des Réguliers, permettant les sorties pour les seules raisons d'apostolat, largement entendues. Il semble même que l'on pourrait prévoir dans l'avenir la concession des vœux solennels à des Congrégations fémi-

La clôture papale majeure

Nature et extension. Elle est celle que décrit le Code aux can. 597, 600-602 (7, 11). Bien que l'église et les parloirs, dans la partie réservée aux étrangers, et la sacristie, soient normalement en dehors de la clôture, les Ordinaires locaux peuvent permettre que ces endroits soient « occasionnellement » considérés comme compris dans la clôture, si la présence des moniales y est nécessaire pour certains travaux, à cause du manque de sœurs tourières, p. ex. (12).

La clôture majeure est de règle pour les monastères des vœux solennels de vie strictement contemplative (8 a).

Toutes les moniales, même des vœux temporaires, sont tenues à la loi de la clôture, sauf évidemment si ces dernières, à l'expiration de leurs vœux, désirent rentrer dans le monde. Postulantes et novices sont aussi soumises à la clôture, mais avec la même possibilité d'en sortir pour un départ définitif (10).

Pour empêcher qu'on ne puisse y pénétrer du dehors et afin d'éviter autant que possible les communications par la vue avec le dehors, les jardins et terrains de clôture doivent être entourés d'un mur suffisamment élevé ou d'une palissade, grillage de fer, haie touffue et résistante (13), les fenêtres seront munies de vitres opaques, de volets ou treillis fixes (14 a).

Sauf disposition plus stricte du droit particulier, la loi de la clôture ne doit pas empêcher les moniales de voir l'autel. Mais elles ne peuvent pas être exposées à la vue des fidèles (15).

Au parloir, deux grilles quelque peu distantes et fixées de manière stable (ou tout autre procédé vraiment efficace au jugement de l'Ordinaire) devront rendre impossible tout contact avec les visiteurs (16).

Des « tours » et des tiroirs pourront être établis à la porte du monastère, au parloir, à la sacristie, etc. (17).

De la sortie des moniales. Il est défendu aux moniales de sortir de la clôture sous quelque prétexte que ce soit, même pour un temps très court, en dehors des cas prévus ou des permissions légitimement accordées (18) ; cela vaut même pour le passage à un autre monastère du même Ordre, sauf permission du S. Siège ou disposition spéciale des Statuts de Fédération (20).

Il n'est pas permis de sortir de la clôture à l'occasion de la vêture, de la profession (19).

L'Instruction donne comme motif légitime de sortie le *danger de mort* ou d'un *très grave dommage* : incendie, inondation, tremblement de terre, invasion de soldats, attaques aériennes, réquisitions par les autorités (21 a), opération chirurgicale urgente ou maladie d'une moniale présentant un vrai danger pour la communauté (21 b). Relevons le sens social de l'Instruction dans le fait qu'il serait permis à la Supérieure ou à une autre moniale de se rendre, avec une compagne, auprès d'une Sœur externe ou autre personne qui remplit la même charge, si, en cas de nécessité grave et pressante, celles-ci ne pouvaient être aidées autrement (21 c).

Ces divers cas doivent être soumis à l'Ordinaire si le temps le permet ; sinon, on l'avertira du fait accompli (21 d).

La sortie est légitime aussi lorsque, de l'avis de l'Ordinaire, s'impose l'obligation d'exercer des droits ou des devoirs civils (22).

L'Instruction énumère ensuite les *circonstances graves,* les *cas de grande utilité,* qui peuvent créer un motif raisonnable de demander une dispense ou, pour les Ordinaires et les Assistants religieux, d'obtenir du S. Siège des facultés habituelles (25).

Ces cas sont les suivants : cure en dehors du monastère ; visite médicale chez

---

nines dont le genre de vie diffère peu de celui des moniales uniquement contemplatives ou partiellement actives (*Commentarium pro Religiosis,* 1956, 263).

un spécialiste, oculiste, dentiste, radiologue; accompagnement au dehors ou visite à une moniale malade; suppléance de tourières; inspection des champs, propriétés, bâtiments, appartements des Sœurs externes; actes d'administration ou de gestion économique de grande importance qui, sinon, risqueraient d'être négligés ou mal faits; travail monastique, aussi bien apostolique que manuel; acceptation d'un office dans un autre monastère, et autres choses semblables (24).

La moniale légitimement sortie devra se rendre directement à l'endroit fixé et ne pourra en profiter pour faire d'autres visites (23).

De l'entrée des étrangers. « On n'admettra dans la clôture des moniales aucune personne de n'importe quelle famile, condition, sexe ou âge, sans la permission du S.-Siège... » (c. 600).

Le Code fait quelques exceptions, précisées encore par l'Instruction.

L'Ordinaire du lieu ou le Supérieur régulier, si le monastère lui est soumis, le Délégué de l'un ou de l'autre, ou le Délégué du Saint-Siège peut franchir la clôture à l'occasion de la visite canonique, mais seulement pour l'inspection des locaux, selon le droit (can. 512 et 600), ayant soin de se faire accompagner continuellement, depuis l'entrée jusqu'à la sortie, d'au moins un ecclésiastique ou un religieux, même convers, d'âge mûr; de ne point prolonger son séjour au delà de ce que requiert l'inspection; de ne point traiter en même temps des affaires ou accomplir des actes qui ne regardent pas cette inspection (26 a). La visite canonique des personnes se fait au parloir ordinaire, le visiteur se tenant hors de la clôture, à moins qu'il s'agisse d'entendre une moniale infirme qui ne puisse se rendre au parloir.

Pour s'acquitter d'autres devoirs : examen canonique des dispositions des candidates (cfr c. 552), présidence d'élections (cfr c. 506, § 2), de cérémonies de vêture ou de profession, et choses semblables, le Prélat ou le Délégué ne peut entrer dans la clôture, mais doit agir du dehors (26 b et c).

Le confesseur de la communauté, ou quelque autre prêtre, selon les stipulations du droit [11], peut entrer dans la clôture, les précautions imposées étant observées, pour administrer aux malades les sacrements de pénitence, d'Eucharistie et d'extrême-onction; pour assister les mourantes, et aussi, là où c'est l'usage, pour présider à l'inhumation des défuntes, et alors il peut être accompagné, dans la clôture, des ministres prévus par les rubriques. L'entrée de prêtres pour d'autres ministères n'est point admise (27 a).

La prédication doit se faire à la grille du chœur ou du parloir. Si c'est incommode, on peut demander au Saint-Siège la permission de donner les sermons dans le chœur même ou dans la salle du chapitre, ou encore, l'Ordinaire du lieu pourrait permettre que la prédication aux moniales se fasse, portes fermées, dans l'église, à laquelle serait alors étendue la clôture (28).

Peuvent entrer dans la clôture des moniales :

a) les chefs d'Etats, même fédérés [12], en fonction, ainsi que leurs femmes, avec leur suite; b) les cardinaux de la Sainte Eglise Romaine, qui peuvent se faire accompagner de l'un ou l'autre ecclésiastique [13], ou de quelque laïc faisant

---

11. Outre le confesseur ordinaire (c. 520), extraordinaire et adjoint (c. 521), cela vaut pour le prêtre approuvé qu'une religieuse gravement malade peut choisir et faire appeler pendant toute la durée de sa maladie (c. 523). Seul est exclu le confesseur occasionnel (c. 522).

12. Plusieurs canonistes avaient estimé que la réponse de la Commission d'interprétation du 26 mars 1952 (*A.A.S.*, XXXXIV, 1952, 496. *N.R.Th.*, 1952, 1085), qui étendait aux épouses des chefs d'Etats *fédérés* la faculté d'entrer dans la clôture des Réguliers, ne modifiait rien aux dispositions parallèles du c. 600, 3° concernant l'entrée des chefs d'Etat et de leurs épouses dans la clôture des moniales. L'Instruction ne retient pas cette différence.

13. Non pas donc de toute une suite, comme les chefs d'Etat, ainsi que le pensaient beaucoup de commentateurs du Code.

partie de la famille cardinalice; c) les médecins, chirurgiens et autres personnes qualifiées pour le soin des malades; les architectes, ouvriers et autres personnes du même genre, dont la Supérieure juge les services nécessaires au monastère. A cette fin, elle devra se munir de l'approbation, au moins habituelle, de l'Ordinaire du lieu. Elle peut se la procurer au commencement de chaque année, en lui présentant une liste de personnes. Celles-ci doivent être de réputation irréprochable et de conduite excellente (30).

En cas de nécessité urgente, ne laissant pas le temps de solliciter une approbation requise, celle-ci peut se présumer (29).

Les personnes autorisées à entrer dans le monastère, quelle qu'en soit la raison, ne peuvent s'y attarder au delà du temps réellement nécessaire à l'accomplissement de ce qui avait motivé la permission (32 a).

Sauf celles qui doivent le faire en raison de leur office, aucune moniale ne peut s'entretenir avec les étrangers admis dans le monastère (32 b).

Sans une permission spéciale du Saint-Siège, il n'est pas permis d'admettre dans la clôture des jeunes filles ou des femmes pour y recevoir l'éducation, ni pour y éprouver pendant quelque temps leur vocation ou pour d'autres motifs de piété ou d'apostolat, sauf ce qui est prévu par la Constitution *Sponsa Christi* (IX, § 2, 1 et 2) pour les moniales vaquant à l'apostolat. Il faut de même recourir au Saint-Siège en faveur des Sœurs externes pour des permissions qui ne sont pas comprises dans les Statuts approuvés (33).

Les Postulantes (can. 540) peuvent entrer dans la clôture avec la seule permission de l'Ordinaire du lieu (34).

La garde de la clôture. C'est le droit et le devoir de l'Ordinaire du lieu de veiller à la garde de tous les monastères de son diocèse, même si un Supérieur régulier exerce le même droit (can. 603, § 1 et 2) (35).

Les moniales (non les novices et les postulantes), qui sortiraient illégitimement de la clôture majeure, contre la prescription du can. 601, sont frappées de plein droit de l'excommunication réservée simplement au S.-Siège (can. 2342, 3°) (38) [14].

La même peine frappe toute personne, homme ou femme, de n'importe quelle famille, ou condition, violant la clôture majeure, soit en y entrant illégitimement, soit en y introduisant ou admettant d'autres personnes d'une manière illégitime (can. 2342, 1°) (39).

On le voit, la nouvelle législation de la clôture majeure garde à celle-ci toute son austérité et certaines de ses prescriptions que d'aucuns estimeraient surannées, comme les grilles au parloir. Pour saisir la pensée de l'Eglise en la matière, il faut se rappeler que toutes les formes de l'ascèse chrétienne doivent être représentées dans les états canoniques de perfection et notamment « la mortification, la pénitence et la réparation pour soi et pour autrui, et très spécialement l'éloignement du monde, le dépouillement, qui furent à la base de la vie des anciens moines et ermites ».

« La clôture stricte consacre, symbolise, aide à réaliser une rupture plus radicale avec le *siècle,* un renoncement plus effectif, la privation de joies en soi légitimes, telles des relations suivies et plus abandonnées avec sa famille terrestre. [15] »

Plutôt que de juger les choses du dehors sans tenir compte de la grâce spéciale qui appelle les âmes à cette vie séparée et leur y fait goûter de profon-

14. Après le Code, de bons canonistes estimaient encore que cette peine n'était pas encourue par les moniales de vœux temporaires. Le texte actuel, qui exclut explicitement les novices ou postulantes, et parle, sans distinction, des moniales, ne permet plus cette interprétation.

15. A. Van Biervliet, C.ss.R., *Rev. des Comm. Rel.,* 1956, 222.

des joies spirituelles [16], il faut se réjouir de voir la législation du XX[e] siècle maintenir d'aussi authentiques traditions et garder à un monde, plus répandu que jamais à l'extérieur, des oasis de recueillement et de réparation.

La clôture papale mineure

Sa nature. Bien qu'elle soit de loin plus sévère que la clôture des Congrégations (can. 604) et même que celle des Ordres d'hommes (can. 598-599), la clôture pontificale mineure, sauvegarde pour la chasteté et le recueillement, offre cependant aux moniales la possibilité de se livrer à un ministère apostolique compatible avec une vie contemplative authentique (40, 41 a, b).

L'Instruction cite des exemples de ce genre de travaux : catéchisme, éducation des jeunes filles et des enfants, préparation à la première communion, retraites pour dames, œuvres de charité en faveur des malades et des pauvres (41, c). Il faut se rappeler qu'aux termes de la Constitution *Sponsa Christi* (art. IX) les moniales n'exercent des activités apostoliques déterminées qu'en vertu de leurs constitutions ou de concessions du Saint-Siège.

Division du monastère. On y distinguera deux parties, l'une réservée aux moniales, tout comme dans la clôture majeure, l'autre destinée aux œuvres d'apostolat. Dans la partie réservée aux œuvres peuvent se rendre les moniales qui y sont appliquées et celles qui les dirigent. L'église ou l'oratoire public, et endroits adjacents, les parloirs du monastère, doivent, en principe, se trouver en dehors de l'enceinte réservée aux œuvres, bien que certains de ces locaux puissent occasionnellement, du consentement de l'Ordinaire, être affectés aux ministères apostoliques (45 b). Il n'est pas admis, sauf permission de l'Ordinaire, que certains endroits soient destinés tantôt à la communauté, tantôt aux œuvres (46).

Dans la partie des œuvres, il y aura des parloirs spéciaux, sans grilles, où pourront se rendre les moniales appliquées à l'apostolat pour traiter des affaires qui concernent celui-ci (49 c).

De la sortie des moniales. Tout en posant en principe que la clôture mineure comporte, comme la majeure, une défense très stricte pour les moniales de sortir de l'enceinte du monastère, l'Instruction prévoit (50 a, b, c) que la Supérieure peut permettre aux moniales appliquées aux œuvres les sorties nécessaires pour des fins apostoliques, qu'elle range sous une triple catégorie :

a) *Le ministère lui-même,* si pour être exercé efficacement il exige qu'on sorte, p. ex. s'il y a nécessité d'accompagner en dehors de la clôture des jeunes filles pour leurs études, leur santé, leur récréation, et que l'on n'ait point à sa disposition des maîtresses laïques, des oblates ou d'autres personnes qui puissent s'acquitter convenablement de cette fonction.

b) *La préparation aux divers ministères* : formation professionnelle, titres à acquérir, par la fréquentation de cours dans des lycées ou universités, assistance à des conférences, des congrès.

c) *Affaires, litiges, questions* intéressant les œuvres, à traiter et à conclure avec les autorités ecclésiastiques ou civiles, les bureaux officiels ou des entreprises privées, et qui ne peuvent pas l'être sûrement ou convenablement par d'autres personnes que les moniales mêmes (51 a, b, c).

Si d'autres cas se présentent très semblables à ceux-ci, il faudra recourir à l'Ordinaire du lieu qui, s'il le juge devant Dieu à propos, pourra permettre la sortie, et même, dans la suite, remettre la chose à la Supérieure (50 c).

De l'entrée des étrangers. Pour ce qui regarde la partie réservée aux moniales, les lois sont les mêmes que celles de la clôture majeure.

Dans la partie du monastère réservée aux œuvres peuvent entrer et séjourner comme pensionnaires tous ceux à qui elles sont destinées : femmes, jeunes filles,

16. S. Thérèse, *Fondations,* chap. XXXI.

petits garçons. Il en va de même pour les femmes nécessaires à ces œuvres, p. ex. les maîtresses de classe, les infirmières, les servantes, les ouvrières (53). On pourra aussi admettre pour un temps assez court les parents, les bienfaiteurs (54) et évidemment les inspecteurs ecclésiastiques ou civils (55) et les personnes autorisées à entrer dans l'enceinte réservée aux moniales (56).

Pour les cas urgents et différents de ceux déjà énumérés, la décision appartient à l'Ordinaire du lieu (57), à qui incombe la garde de la clôture des locaux destinés aux œuvres (58).

De la garde de la clôture. Elle relève directement de la Supérieure, qui tiendra les clés de la porte de passage entre les deux enceintes ou les confiera avec prudence aux moniales appliquées aux œuvres (59 a, b).

Les moniales qui sortent illégitimement hors de l'enceinte du monastère sont frappées, par le fait même, de l'excommunication réservée simplement au Saint-Siège selon le can. 2342, 3° ou, par concession expresse du Saint-Siège, réservée à l'Ordinaire du lieu (60).

Les moniales, qui passent illégitimement des parties du monastère réservées à la communauté dans celles réservées aux œuvres, doivent être punies par la Supérieure ou par l'Ordinaire, d'après la gravité de la faute (61 a).

« Ceux qui entrent illégitimement et ceux qui les introduisent ou les admettent dans la partie du monastère réservée à la communauté, sont frappés de l'excommunication réservée simplement au Saint-Siège » (can. 2342, 3) (62). Ceux qui entrent illégitimement et ceux qui les introduisent ou admettent dans les parties du monastère non destinées à la communauté, doivent être punis par l'Ordinaire du lieu (63).

La clôture mineure originale dans sa conception et vraiment large dans ses applications est un exemple typique de ce « renouveau adapté » de la vie religieuse que veut réaliser le Saint-Siège au cours des dernières années. L'on a tenu compte ici de l'évolution historique qui s'est faite dans la vie religieuse féminine à partir du XVI[e] siècle dans le sens d'une activité apostolique incompatible avec la rigueur de la clôture pontificale. Il suffit de rappeler les perplexités de saint François de Sales dans l'établissement de la Visitation Sainte Marie pour illustrer ce fait. Pour faciliter l'émission des vœux solennels par les Ordres anciens de moniales, même appliquées à certaines œuvres apostoliques, l'Eglise du XX[e] siècle leur propose une clôture pontificale adaptée à toutes les nécessités de leurs œuvres. C'est la clôture mineure, que l'on vient de décrire dans ses grandes lignes.

Clôture papale et Fédérations

Les Statuts des Fédérations [17] peuvent prévoir au sujet de la clôture majeure ou mineure les facultés nécessaires pour réaliser les buts de la Fédération. Ainsi, en vue du *gouvernement,* seront envisagées les sorties à l'occasion des Assemblées ou Conseils fédéraux, des Visites canoniques par la Présidente ou sa déléguée, des déplacements de Supérieures ou de moniales. — Pour accroître la *collaboration fraternelle,* une moniale pourra se rendre dans un autre monastère, afin d'y assumer quelque charge, rendre service, ou même pour son bien propre. — Pour *mieux former les moniales,* on pourrait ériger des maisons communes; on fixera les conditions d'accès, de séjour (64-67). — Les Statuts des Fédérations de monastères vaquant aux travaux apostoliques peuvent décider quelles sont celles de ces œuvres qu'il est permis d'entreprendre, et quelles sont les personnes autorisées à entrer dans l'enceinte des œuvres (69).

E. Bergh, S. J.

17. On sait qu'ils doivent toujours être approuvés par le Saint-Siège.

Bibliographie

Nouvelle Revue Théologique. Tables Générales 1940-1955. Tomes LXVII-LXXVII. Tournai, Casterman, 1956, 24 × 16 cm., 380 p. Prix : 225 frs.

La parution de *Tables générales* pour une revue est toujours un événement. Dans la plupart des cas, elle est comme un test qui marque la vitalité de l'œuvre et permet à l'observateur de faire le point des tendances suivies par la revue durant la période recensée et de mesurer ses progrès. Cette période, dans le cas des présentes Tables, est relativement courte. Le dépouillement ne couvre que seize années (1940 à 1955) ou, plus exactement encore, onze tomes (tomes LXVII à LXXVII), le décalage entre années et tomaisons s'expliquant par les années de guerre pendant lesquelles la Direction a préféré interrompre la publication plutôt que de la poursuivre sous censure ennemie. Période courte, on le voit, ce qui atteste, chez la Direction, un rare souci de pousser aussi loin que possible les facilités de consultation de la revue par ses lecteurs. La Table précédente couvrait les années 1914 à 1939, c'est-à-dire, en tenant compte des années creuses de la première guerre mondiale (1914 à 1918), un nombre exactement double de tomes de celle-ci. Le nombre de pages que renferme l'une et l'autre est sensiblement le même (aux environs de 400), les principes adoptés dans leur confection n'ont pas changé, en sorte que l'extension matérielle des Tables reflète assez bien celle que la revue a prise en ces dernières années. Le lecteur de la *Nouvelle Revue Théologique* disposera désormais, condensée en deux volumes seulement, de la totalité de l'information fournie par la revue de 1914 à 1955. On peut certainement affirmer que celle-ci est, de ce chef, une des plus faciles à consulter qui soient! La consultation sera facilitée encore par l'*uniformité* des deux Tables. Non seulement le plan général de la première a été respecté dans la seconde, mais encore l'ordonnance de la typographie, et si, sur ce dernier point, il y a eu quelque changement, il ne l'affecte que dans le sens d'une amélioration (ainsi dans la « Table générale analytique » le mot vedette se détache plus nettement, du fait que la description des références ne commence qu'à la ligne suivante). Comme le précédent, le volume compte quatre Tables : celle des « Actes du Saint-Siège », où les documents sont distribués année par année, répertoire toujours très précieux, car la revue a tenu à assurer très régulièrement la présentation et l'analyse des documents pontificaux; celle des « articles et notes », où se reflètent non seulement l'accroissement des collaborations, mais aussi leur élargissement au delà des limites de la Compagnie de Jésus, indice de l'intérêt de plus en plus universel que rencontre la revue; en troisième lieu la « Table analytique générale », toujours d'une élaboration délicate, présentée selon les mêmes schémas que dans la table de 1914-1939; enfin, la « Table bibliographique ». On sait que la bibliographie est une des parties les plus appréciées de la revue; elle le doit non seulement au nombre imposant des recensions faites (environ 700 chaque année) mais surtout aux caractères qui leur sont imposés : concision, exposé général du contenu de l'ouvrage et de ses conclusions, jugement portant sur l'ensemble avec, s'il faut les marquer, les réserves qui s'imposent, le tout dans un esprit de sereine objectivité. La *Nouvelle Revue Théologique* ne prétend pas dans ses comptes rendus faire œuvre de spécialiste mais vise à informer ses lecteurs sur le mouvement général des idées dans le domaine des sciences ecclésiastiques, et au besoin, à les guider dans leur choix de lecture ou leurs acquisitions d'ouvrages. Huit mille volumes environ ont été signalés en ces onze tomes. C'est là, incontestablement, un véritable instrument de travail, qui, s'il ne mentionne et ne résume pas tout ce qui a paru d'important durant ces quinze années, car le choix des comptes rendus dépend toujours de la bonne volonté des éditeurs, atteste pourtant que

la revue a joui auprès de ceux-ci d'un préjugé très favorable dans l'ensemble. La Bibliographie a visé à mettre en relief, non seulement les monographies, mais encore les collections considérées comme telles, en regroupant, sous chaque titre de collection, les différents fascicules recensés. Malgré la variété des langues utilisées dans les titres et des noms propres, il sera bien difficile de prendre en défaut les transcriptions orthographiques, même en cette partie bibliographique, si riche cependant en subtiles embûches, et c'est là un indice supplémentaire du soin très rigoureux apporté à la confection du répertoire. Les lecteurs de la *Nouvelle Revue Théologique* sauront gré à la Direction de n'avoir pas ménagé ses peines, malgré l'aridité d'un tel travail, pour leur fournir un outil excellent. Ne lui ont-ils pas d'ailleurs déjà donné le témoignage irrécusable de leur estime en dépassant largement, lors de la souscription, le chiffre prévu des souscripteurs? Ch. Martin, S. J.

MOYEN AGE

ÉDITIONS DE TEXTES

Anselm von Canterbury. — *Cur Deus Homo. Warum Gott Mensch geworden.* Lateinisch und Deutsch. Munich, Kösel-Verlag, 1956, 23 × 16 cm., XII-156 p. Prix : 12,80 marks.

Le *Cur Deus Homo* est excellemment choisi pour entrer dans la série des œuvres en deux langues que publient les éditions Kösel. Le texte latin est celui de la recension critique que Dom Schmitt a donnée dans les *Opera omnia*. La traduction est faite par le même auteur; il ne nous appartient pas d'en apprécier les qualités littéraires, mais on nous avertit qu'elle entend serrer de très près l'original et rendre l'écho aussi fidèle que possible du rythme de pensée anselmien. Une courte introduction fournit de façon concise les éléments indispensables à la connaissance de la personne de saint Anselme, de sa théorie de la satisfaction et de sa méthode théologique. La présentation du volume est remarquable. Il nous en coûte d'autant plus de devoir signaler, dans la typographie toujours si parfaite des éditions allemandes, deux négligences inadmissibles qui déparent le relevé bibliographique (p. XII) : l'article français s'y trouve une fois habillé à l'italienne et le néerlandais se dilue en une sorte de dialecte instable. C. Dumont, S. J.

Guillaume de Saint-Thierry. — *Lettre d'or. Traité de la vie solitaire aux Frères du Mont-Dieu.* Intr., trad. et notes par J. M. Déchanet, O.S.B. Paris-Bruges, Desclée De Brouwer, 1956, 19 × 12 cm., 189 p. Prix : 69 frs belges.

La Lettre d'or a été un des documents les plus lus de la littérature ascétique. On sait du reste comment ce succès tient en partie au fait que le texte passa dans les monastères sous le nom de saint Bernard. Nous avions déjà de ce court traité une édition et une traduction de M^lle^ Davy (Études de Phil. médiévale, XXIX, 2 vol.). Dom D., qui dans le présent ouvrage ne signale pas cette traduction, a repris tout le travail par la base et projette une nouvelle édition critique plus étudiée et tenant compte de faits nouveaux. En attendant, aidé par divers collaborateurs, il nous livre, avec une brève introduction, un texte français de la Lettre, destiné à un très large public, c'est-à-dire aussi bien à toute âme qui cherche un aliment à sa piété qu'aux médiévistes studieux. Il faut louer par-dessus tout, dans la traduction, le soin qu'on a mis à la faire sonner dans un vrai style français, en découpant les longues phrases latines, en utilisant avec sûreté le mot propre de la langue moderne (on peut noter quelques imperfections cependant, par exemple *auctoritas :* autorité, p. 39, n° 21), en faisant ressortir par explicitation le contenu trop dense de certains mots. La transposition semble parfois audacieuse. Il ne nous paraît pas toutefois qu'elle trahisse le texte original. Au contraire, elle le sert très fidèlement.

Il y a malgré tout une chose que nulle traduction, même la plus parfaite, ne peut rendre, c'est l'accent scripturaire de la Lettre. La lire en latin donne l'occasion de savourer presque à chaque ligne les expressions si souvent priées dans le bréviaire. Or le français laisse tomber tout cela qui est proprement intraduisible. Sans doute, on nous renvoie bien par des notes aux formules bibliques. Mais ce n'est là qu'une pauvre industrie. Nous aurions préféré l'emploi d'artifices typographiques. La page en est peut-être moins élégante, mais le sens devient plus complet. C. Dumont, S. J.

Analecta Mediaevalia Namurcensia. Louvain, Nauwelaerts, 1956, 25 × 17 cm.

6. *Florilegium Morale Oxoniense Ms. Bodl. 633. Secunda Pars. Flores auctorum.* Edit. C. H. Talbot. 208 p.

8. Godefroy de Saint-Victor. — *Fons Philosophiae.* Edit. P. Michaud-Quantin. 72 p.

Le chan. Ph. Delhaye a édité dans le cinquième volume des *Analecta Mediaevalia Namurcensia* la première partie de ce florilège d'Oxford; il a montré l'intérêt de cette publication, relaté ce qu'il y avait à dire sur l'unique manuscrit servant à l'édition, et présenté le milieu littéraire ainsi que le genre doctrinal auquel appartient le texte (cfr *N.R.Th.*, 1956, p. 205). L'éditeur du présent fascicule n'a donc pas à revenir sur tout cela. Dans son introduction, M. Talbot complète le travail de présentation en décrivant les plus anciens florilèges de textes classiques à tendance moralisatrice, et en analysant les références littéraires de la partie du texte qu'il publie. Ce texte n'est pas une rédaction suivie, comme c'était le cas dans la première partie du florilège, où l'on paraphrasait en les réadaptant des extraits empruntés surtout à Apulée, Macrobe et Cicéron. Ici, il s'agit purement et simplement de compilation sans ordre bien précis, sauf que l'on y observe la quadruple partition des vertus en prudence, tempérance, force et justice. Le contenu de cet ouvrage ne peut permettre que des hypothèses assez vaines sur la personne de son auteur et le lieu de sa publication. Il vaut donc mieux renoncer à les identifier. De telles compilations ne donnent pas non plus d'éclaircissement définitif sur l'état de la culture classique au moyen âge. Elles nous renseignent principalement sur ce que fut l'enseignement de la morale et l'histoire de son évolution.

— Godefroy de Saint-Victor raconte dans le *Fons Philosophiae* les étapes de sa formation intellectuelle. Précieux témoignage donc que cet écrit très bref qui nous renseigne à la fois sur la carrière de l'homme et sur les composantes intellectuelles du XII[e] siècle! Outre quelques extraits dans Migne (*P.L.*, 196, 1419-1420), on en possédait une édition de Charma difficile à trouver. Trois manuscrits parisiens conservent le texte, avec des variantes sans grande importance. L'édition présente prend comme base la copie conservée à la Mazarine (*Paris, Mazar. 1002*), qui paraît la plus ancienne. Deux cent neuf strophes de quatre vers de treize pieds à rime unique décrivent le programme d'étude, depuis les arts libéraux jusqu'à la théologie, pour s'achever avec la formation spirituelle d'un chanoine régulier. On peut accepter la date de 1178 inscrite en marge du manuscrit. Godefroy est ainsi le dernier représentant de l'école victorine, qui depuis Hugues s'est souvent intéressée à la classification des sciences, en les ordonnant toutes à la contemplation supérieure. Dans une introduction d'écriture un peu lâche, l'éditeur a réuni ses remarques sur le milieu scolaire et le caractère de l'œuvre, en y joignant une bibliographie succincte mais précieuse. La personne même de Godefroy avait déjà été étudiée par le chan. Ph. Delhaye, dans son livre sur le *Microcosmus* paru dans la collection des Mémoires et travaux des Facultés de Lille. C. Dumont, S. J.

Saint François d'Assise. — *Opuscules.* Texte latin de Quaracchi, intr., trad. franç. et tables de D. Vorreux, O.F.M., de l'abbé P. Bayart et des FF. MM. de la Clarté-Dieu. Paris, Edit. Franciscaines, 1956, 19 × 12 cm., 352 p. Prix : 700 frs broché; 800 frs relié.

Ce volume est la réédition des écrits de saint François publiés, en texte latin et français, voici une vingtaine d'années. On retrouve exactement les mêmes œuvres, dans le même ordre, sauf que l'opuscule *De reverentia Corporis Domini* a été placé parmi les lettres, ainsi que le court billet à saint Antoine de Padoue reconnu authentique. De même, parmi les prières, on a glissé celle que fit François devant le crucifix de Saint-Damien. La traduction a été remaniée, refaite même complètement en certaines sections qui y ont beaucoup gagné. C'est aussi une heureuse initiative du P. Vorreux que l'insertion d'excellentes notices, très brèves mais indispensables. L'ancienne table latine a été remplacée par un index des « idées-force » : un mot discutable et au demeurant plutôt mal choisi, puisque tous les vocables généraux de la spiritualité chrétienne sont la matière de cette table alphabétique. La présentation extérieure elle-même a été améliorée.

C. Dumont, S. J.

Mgr P. Glorieux. — *La « Summa duacensis » (Douai 434)*. Texte critique avec une introduction et des tables. Coll. Textes Philosophiques du Moyen Age, II. Paris, Vrin, 1955, 25 × 16 cm., 148 p.

Un jour viendra peut-être où, pour la plus grande joie des médiévistes, on verra édité intégralement le fameux manuscrit 434 de Douai. En attendant, rendons grâces à Mgr G. de nous fournir le texte des extraits de la Somme qu'il avait déjà étudiée autrefois (cfr *Rech. Théol. Anc. Méd.*, 12, 1940, p. 104-135). Une introduction remarquablement concise reprend, sans les changer, les conclusions précédemment établies : la Somme a été composée vers 1230; elle n'est pas une première rédaction de l'œuvre très semblable de Philippe le Chancelier; au contraire, c'est plutôt le Chancelier qui s'inspire de la Somme de Douai; elle reste anonyme, ce qui n'empêche qu'on puisse, tout au moins hypothétiquement, lui proposer des auteurs, tels par exemple Simon d'Authie ou Gui d'Orchelles. Il faut souhaiter que la publication du texte incite les chercheurs à entreprendre de façon de plus en plus serrée le travail ardu des comparaisons littéraires, de manière à ouvrir une voie qui conduise, sait-on jamais!, à l'identification définitive de son auteur, que ce soit le Chancelier, dont le P. Doucet demeurait encore le partisan, ou quelque autre moins connu!

Donnons ici, à titre d'information, les matières traitées dans les passages que le copiste a retranscrits de l'original. Sous la première rubrique *De bono naturae,* on a une partie du traité de l'âme, principalement : origine, immortalité, manière d'être relativement au corps; puis les biens gratuits de l'immortalité du corps dans la justice primitive, et les qualités que S. Augustin appelait *modus, species, ordo.* La seconde partie (indiquée à tort troisième à la p. 101) est le *De bono in genere* qui ne nous transmet que deux questions de la Somme primitive. De la quatrième partie qui est le *De bono gratiae,* il ne reste que les sections du miracle et de la prophétie. Les parties troisième et cinquième font totalement défaut. Mgr G. a eu soin de proposer, d'abord en tête de son édition, puis dans le cours du texte, les grandes articulations du plan général de la Somme.

C. Dumont, S. J.

Jean de Sècheville. — *De principiis naturae.* Texte critique avec intr. et tables publié par R.-M. Giguère, O.P. Coll. Université de Montréal. Publications de l'Institut d'études médiévales, XIV. Montréal, Institut d'études médiévales; Paris, Vrin, 1956, 25 × 16 cm., 230 p.

A côté de Siger de Brabant auquel l'édition et la critique ont rendu la place importante qui lui revient dans l'histoire doctrinale du XIII[e] siècle, voici un autre nom, moins connu, à inscrire parmi les tenants de l'averroïsme. J. de Sècheville est un séculier anglais; sa naissance peut être fixée aux environs de 1215. Il est à Paris, recteur de la Faculté des Arts, en 1256; mais il retourne bientôt dans sa patrie, où il joue un rôle politique. Peut-être fait-il un second séjour à Paris, bref probablement, car on le retrouve en Angleterre dès 1265, et il y reste jusqu'à sa mort survenue vers 1295. Se basant principalement sur

le Prologue du *De principiis naturae,* le P. G. rejette, en ce qui concerne la composition de ce traité, la date habituellement proposée de 1256. Il en retarde l'exécution jusqu'en 1263. J. de Sècheville est donc l'un de ces hommes de la génération de Siger de Brabant qui, selon les mots de M. Van Steenberghen, « ont inauguré un enseignement philosophique franchement hétérodoxe ». Il tient l'unicité de l'intellect et l'éternité du temps. A-t-il le sentiment d'être en opposition avec la foi? On ne le pourrait dire, et il n'y a pas trace de sa réaction devant la condamnation de 1270, ce qui prouve que son œuvre a dû être écrite avant cette date. Trois manuscrits sont utilisés pour l'édition, l'un d'entre eux, *Paris Nat. lat. 6552,* servant de base. L'apparat comporte les variantes des notes marginales qui ont leur valeur bien précise, car elles signalent les références au Philosophe et au Commentateur, les variantes utiles des manuscrits non adoptés comme base, et enfin les sources. C. Dumont, S. J.

M. A. VAN DEN OUDENRIJN. — *Eine alte armenische Übersetzung der Tertia Pars der theologischen Summa des hl. Thomas von Aquin.* Berne, Francke Verlag, 1955, 30 × 22 cm., 240 p. Prix : 60 frs.

Le P. v.d. Oudenrijn, O.P., professeur à Fribourg et spécialiste des textes arméniens du moyen âge, a déjà fait connaître depuis longtemps l'intérêt de cette traduction de saint Thomas. En 1939, dans les *Mélanges Mandonnet* (I, p. 483-485), une très courte note indiquait son existence et en donnait les principales caractéristiques. La même année, une étude développée paraissait dans *Divus Thomas* (Fr.), 1930, p. 245-278. En d'autres occasions encore le R. P. revint sur le sujet; toutes ces études remaniées et approfondies sortent maintenant en publication définitive. Il est heureux que leur auteur ait pu en même temps présenter des textes originaux, avec des indications supplémentaires de critique, en une belle édition qui donne à son précieux travail la présentation adéquate qu'il méritait enfin d'obtenir. En effet, outre les données sur la tradition manuscrite (quatre témoins connus en Europe, mais d'autres doivent exister en Asie), l'étude des collophons (qui indiquent entre autres la date, 1347, ainsi que les auteurs de la traduction) et le relevé des caractéristiques du texte traduit, on trouve ici la transcription de la version arménienne de la table des matières de la troisième partie de la Somme, ainsi que des questions 3, 59 (art. 5-6), 60-71 et 77. Sans doute, ces cent cinquante pages de textes ne sont accessibles qu'aux spécialistes de l'arménien. Cependant tous les médiévistes qui s'intéressent en général aux textes de saint Thomas pourront trouver dans les notes de critique complémentaire (p. 207-240), qui fournissent des indications précieuses sur l'état du texte servant de base à la traduction, des choses utiles concernant les variantes de la transmission manuscrite latine. Ajoutons le fait assez remarquable de l'expansion du thomisme en Orient, et cela avant même que parussent les premières traductions grecques de la Somme.

C. Dumont, S. J.

Meister ECKHART. — *Die lateinischen Werke.* Band IV. *Sermones.* Lief. 4/5. Hrsg. v. E. BENZ, Br. DECKER u. J. KOCH. Stuttgart, Kohlhammer, 1955, 31 × 22 cm., p. 225-352. Prix : 9,60 marks. — Lief. 6/7, 1956, p. 353-480 et I-XLIV. Prix : 9,60 marks.

Nos lecteurs trouveront dans la *N.R.Th.,* 1955, p. 763, un état général de l'édition d'Eckhart publiée sous les auspices de la *Deutsche Forschungsgemeinschaft.* Avec les deux fascicules sortis de presse en 1955 et au mois de mai de 1956, se termine pour la première fois un tome complet, le quatrième des œuvres latines. Plutôt que de disperser les forces, les éditeurs ont préféré en effet concentrer les efforts sur un point unique, de manière à fournir enfin, après vingt-deux ans de labeur traversé par bien des épreuves, un premier résultat définitif de leur activité.

Ce volume contient les Sermons latins d'Eckhart. La très grande majorité d'entre eux est consacrée au cycle liturgique temporal, que les éditeurs ont disposé en continuité depuis le samedi des Quatre-Temps de Pentecôte jusqu'au

premier dimanche de l'Avent inclusivement; le reste des dimanches de l'année, existant dans le manuscrit sous forme de collation, a été rejeté comme inauthentique. Un tout petit nombre de pièces groupées à part se rapporte aussi à des fêtes de saints. Ces sermons ne sont pas complètement rédigés, mais fournissent seulement des esquisses de développement. Leur intérêt est peut-être faible pour ceux qui désireront rencontrer le profond mysticisme d'Eckhart. Mais on y découvre la méthode de travail du prédicateur, ses projets d'interprétation des saintes Ecritures, des thèmes parallèles à ceux de ses sermons allemands. En fait ce sont plutôt des pièces de type académique, canevas destinés à être développés devant un auditoire de clercs, attentif surtout au jeu des citations scripturaires et aux variations thématiques que l'on en peut tirer.

La moitié du volume environ, c'est-à-dire la partie publiée avant la guerre est l'œuvre de M. E. Benz. Celui-ci, empêché par d'autres travaux, n'a pu poursuivre sa tâche et a passé la main à Mgr Koch et M. B. Decker. Il existe un seul manuscrit de l'œuvre, le numéro 21 de l'Hôpital S. Nicolas à Cues. Cette copie plutôt défectueuse a nécessité le recours à de nombreuses conjectures. Les éditeurs ont adjoint aussi un apparat des citations scripturaires et des lieux parallèles. Enfin une traduction allemande complète le tout. En acceptant de faire cette traduction, les éditeurs se sont imposé une charge pénible dont l'utilité ne répond pas à l'effort fourni. On sait par ailleurs que les œuvres d'Eckhart publiées en allemand médiéval n'ont pas été munies d'une transposition en allemand moderne et exigent en conséquence des lecteurs étrangers un effort pénible d'adaptation. Il y a là un fait plutôt paradoxal et, à tout prendre, regrettable dans une édition scientifique qui est d'intérêt universel et non purement national. C. Dumont, S. J.

S. Bernardinus Senensis, O.F.M. — *Opera omnia* iussu et auctoritate A. Sépinski, studio et cura PP. Collegii S. Bonaventurae ad fidem codicum edita. Tomes III-V : *Quadragesimale de evangelio aeterno.* Sermones I-XXVI, XXVII-LIII et LIV-LXV. Indices tomorum I-V. Florence - Quaracchi, Collegium S. Bonaventurae, 1956, 32 × 22 cm., LXXII-488, 644 et 555 p., 3 tab. Prix : 25.000 lires.

La présentation générale de cette grande édition critique de saint Bernardin de Sienne a été faite lors de la sortie de presse des deux premiers volumes (cfr *N.R.Th.*, 1951, p. 535). On peut dire que la critique a été unanime à louer cette publication, et c'est simplement rendre justice aux Pères de Quaracchi que de proclamer les mérites de leur entreprise, digne en tous points des travaux antérieurs du Collège S. Bonaventure. Les trois volumes recensés ici forment un tout, car ils contiennent les 65 sermons du saint qui se groupent sous le titre unique de *Quadragesimale de Evangelio aeterno.* Cette mention rappelle l'Evangile éternel de Joachim de Flore, mais avec cette différence que pour S. Bernardin il n'y a qu'un seul évangile, l'Evangile de Jésus-Christ qui se consomme dans la charité. De là aussi la seconde appellation : *De caritate,* qui unifie cette œuvre à première vue disparate. Il semble en effet d'abord qu'un lien purement extrinsèque, ou bien le seul souci pastoral et moralisateur partout sensible, confère à la multiplicité des sujets réellement traités une ordonnance quelconque. Si les cinq premiers sermons sont bien consacrés à la divine charité en tant que telle, les autres forment un vaste répertoire de sujets allant des vertus et vices à la Passion de N.S., en passant par un véritable traité complet des contrats et de l'usure. Cependant, le prédicateur a soin de rappeler son thème principal et, par l'un ou l'autre biais, il rattache toujours ses sermons, et même les plus éminemment pratiques, au centre unificateur de la charité.

Les éditeurs ont suivi la même méthode que dans les volumes précédents. De la foule des 168 manuscrits, quinze ont été choisis dont trois sont autographes, qui toutefois ne contiennent pas le *De contractibus et usuris,* mais se partagent entre eux à peu près tous les autres sermons. Cinq autres manuscrits ont été revus par le saint lui-même. On possède donc de l'ensemble de l'œuvre une source immédiate du plus grand prix. Le tome V s'achève par les tables de

citations scripturaires, des manuscrits, des sources et enfin par la table alphabétique des matières. On demeure rempli d'admiration devant la somme de travail et de connaissances déployée dans le seul repérage des sources. La typographie a été très heureusement perfectionnée, ce qui permet une lecture plus agréable dans une composition plus élégante. C. Dumont, S. J.

RECUEILS D'ÉTUDES

M. GRABMANN. — *Mittelalterliches Geistesleben.* Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und Mystik. Band III. Munich, M. Hueber, 1956, 23 × 16 cm., XII-479 p. Prix : 29,80 marks.

Ce livre posthume rassemble des articles écrits de 1938 à 1949, date de la mort du grand médiéviste allemand. L'éditeur, M. L. Ott, a pu recueillir de Mgr Grabmann lui-même au moins les intentions générales concernant le plan de l'ouvrage et plusieurs des travaux qui devaient y être repris. Il est intervenu le moins possible dans le remaniement du texte, sauf pour enrichir la bibliographie ou mettre au point parfois certaines données selon des travaux plus récents. Deux thèmes principaux occupent le champ des recherches, qui s'organisent ainsi en unité : Aristote et l'école thomiste. On remarquera principalement dans la première série d'études le long développement consacré à la connaissance et l'utilisation d'Aristote au XII[e] siècle. La seconde partie nous remet en mémoire que Mgr Grabmann s'est toujours intéressé aux problèmes de continuité de l'école thomiste à travers les siècles. Ce ne fut pas l'un de ses moindres mérites que d'avoir retracé le portrait de disciples fidèles à la pensée du maître. On retrouve ici Romain de Rome, qui apparut à saint Thomas, mais ne voulut pas, quel que fût le désir de son maître, redescendre aux subtilités théologiques de ce bas monde; Adenulphe d'Anagni, prévôt de S. Omer, l'ami et le disciple; Albert de Brescia, qui mérita dans son admiration pour le maître qu'il vénérait, de le contempler dans sa gloire; Henri de Cervo et deux de ses confrères dominicains de Cologne dont on connaît le Commentaire sur les Sentences datant de la seconde moitié du XIV[e] siècle; Capreolus qui demeure, ainsi qu'on le souligne opportunément, en continuité avec la plus ancienne école thomiste; le belge Jean Tinctoris. On connaît la méthode de Mgr Grabmann. D'une énorme accumulation de faits recensés de première main et de vastes lectures dont pas un détail ne fait défaut, il tire un développement analytique qui dépeint son sujet, sans vouloir le réduire à des traits fondamentaux. C'est de la somme des données que sort finalement l'image d'une époque. Méthode historique très sûre, de scrupuleuse fidélité aux documents, mais qui, dans l'ensemble, s'attache moins aux éléments doctrinaux qu'aux thèmes biographiques et littéraires. En ce domaine, Mgr Grabmann, formé à l'exemple de Ehrle et Denifle, fut un des maîtres auxquels les historiens du moyen âge et les théologiens doivent le plus. Aussi est-ce à la fois avec respect et admiration qu'on lit, dans le troisième tome de son « Mittelalterliches Geistesleben » la notice autobiographique de l'auteur et que l'on fait le compte des quelque quatre cents numéros d'ordre de ses publications, commencées dès l'âge de vingt-deux ans et poursuivies avec un zèle inlassable, sans jamais désemparer, jusqu'à sa mort.
C. Dumont, S. J.

Miscellanea del Centro di Studi Medievali. Serie Prima. Coll. Pubblicazioni dell'Università Cattolica del S. Cuore. Nuova Serie, vol. LVIII. Milan, Vita e Pensiero, 1956, 25 × 18 cm., VIII-374 p. Prix : 5.000 lires.

La naissance de cette nouvelle collection prouverait, s'il en était besoin encore, l'importance des études médiévales, l'intérêt toujours grandissant que la science porte à cette étape de la culture et la vitalité des organismes qui en font l'objet de leurs recherches. L'université du Sacré-Cœur à Milan avait déjà lancé en 1933 la série « Orbis Romanus » qui rassemblait des textes inédits ou rares du moyen âge. Ensuite, sous la ferme impulsion de son Recteur, le P. Gemelli, et

à l'initiative de M. E. Franceschini, professeur de littérature latine médiévale, on vit se créer le « Centre d'études médiévales » destiné en quelque sorte à regrouper toutes les activités scientifiques de l'Université ayant rapport au moyen âge. Le premier volume des *Miscellanea* qui vient de sortir de presse est l'un des fruits de cette réorganisation des forces.

La collection qui commence ne se limite pas à un secteur particulier des disciplines scientifiques. Elle admet tout ce qui a valeur de culture au moyen âge. A titre d'exemple, signalons simplement les matières traitées dans le premier volume qui contient, comme on va le voir, de la philosophie, de la littérature et de l'hagiographie. La philosophie de Gilbert Porreta, par Sofia Vanni Rovighi, professeur d'histoire de la philosophie au moyen âge (64 pages) ; la controverse au sujet de la distinction de l'âme et de ses puissances dans les premiers temps de l'école scotiste (1310-1330 environ), par le P. Piana qui condense des données précieuses en une importante monographie de cent pages, éclairant historiquement une étape particulière d'un débat jamais clos, faute, chez les adversaires, de partir de bases identiques ; le traité de l'essence de l'âme d'Al-Farabi, une note de quelques pages seulement, par M. E. Bertola, chargé de cours à l'Université. Suivent deux travaux d'histoire littéraire : une étude au sujet du *Lai d'Aristote,* de Henri de Andeli que publia assez récemment M. Delbouille et une édition de textes franciscains en langue provençale conservés dans un manuscrit du XIV^e^ siècle provenant du couvent des Carceri à Assise. Enfin le volume se termine par une recension critique des ouvrages ou articles écrits sur sainte Catherine de Sienne entre 1901 et 1950.

La diversité des études, leur valeur scientifique et l'autorité des spécialistes qui ont collaboré à ce premier volume font bien augurer des destinées de la collection. On nous promet pour la suite des travaux de liturgie, d'histoire religieuse, d'histoire des sciences : un grand choix de sujets par conséquent, avec la possibilité pour un très large cercle de lecteurs d'y trouver matière à son goût.

C. Dumont, S. J.

Mediaeval and Renaissance Studies. Volume III, ed. R. Hunt & R. Klibansky. University of London, The Warburg Institute, 1954, 25 × 18 cm., VI-252 p. Prix : 1/10/—.

Ce troisième volume contient huit études qu'on ne saurait classer sous une rubrique commune. Elles sont ordonnées suivant un plan chronologique couvrant une étape de cinq siècles environ.

M. E. T. Silk recherche l'auteur d'un commentaire sur Boèce qu'il pensait autrefois être du IX^e^ siècle, peut-être de Jean Scot, mais que M. Courcelle a placé au XII^e^ siècle ; abandonnant la probabilité d'une attribution à Jean Scot, il persiste cependant dans la pensée que le texte remonte aux temps carolingiens. — M. T. C. Skeat étudie un livre de bonne aventure datant du XI^e^ siècle et ajoute une note sur les Livres de sorts en général. — M. C. C. J. Webb publie la *Disputatio Christiani cum gentili de fide Christi* de Gilbert Crispin, abbé de Westminster de 1085 à 1117. — Ce même Gilbert Crispin est mis en relation avec saint Anselme par M. R. W. Southern qui publie aussi deux courts traités, sur la vie monastique, sur les trois Marie de l'Evangile, et un sermon pour le dimanche des Rameaux. — L'*Ars disserendi* d'Adam de Balsham, datant de 1132, indique un auteur qui renouvelle de façon originale la conception de la logique : M. L. Minio-Paluello décrit sa méthode et en publie quelques extraits. — En collaboration, MM. M. Reeves et B. Hirsch-Reich étudient divers manuscrits contenant les *Figurae* de Joachim de Fiore et recherchent les relations qui peuvent exister entre eux. — Reprenant le problème des deux Guillaume de Nottingham, le premier mort en 1254, le second en 1336, M^lle^ Smalley tranche le débat concernant l'attribution du commentaire des Evangiles *Unum ex quattuor* en faveur du second, contrairement à Little. — Enfin, le P. Meier fait connaître dans les milieux anglais ses recherches des manuscrits de Duns Scot dans les bibliothèques d'Allemagne et d'Autriche.

C. Dumont, S. J.

THEOLOGIE PROTESTANTE

Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Hrsg. v. K. GALLING. Lief. 1-3. 3e édit., Tubingue, J. C. B. Mohr, 1956, 28 × 20 cm., 8 p., 288 col. Prix de souscription : 4,20 marks par fasc.

Nous avons eu l'occasion, en novembre 1955, en présentant les premières livraisons de l'*Evangelisches Kirchenlexikon,* de faire une discrète allusion à la pénurie criante d'information générale sur le protestantisme rendue plus patente encore par le vieillissement de la *Religion in Geschichte und Gegenwart,* et surtout de la célèbre *Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche* (cfr *N.R.Th.,* 77, 1955, p. 996-997). En annonçant aujourd'hui la parution des trois premiers fascicules (*A-Altchristliche Musik*) de la nouvelle édition, complètement refondue, de la *Religion in Geschichte und Gegenwart,* nous avons la satisfaction de pouvoir adoucir la rigueur de ce jugement. Car nul doute que l'édition de 1956 et suivantes (six volumes de texte et un *Registerband* sont prévus, qui paraîtront à la cadence d'un volume par an) ne nous apporte une documentation accrue, complètement renouvelée et adaptée. Par rapport à la précédente édition l'encyclopédie n'offre de modifications majeures ni dans sa tendance, ni dans ses lignes générales. Elle est et reste l'encyclopédie protestante religieuse et théologique destinée en tout premier lieu aux protestants eux-mêmes, savants et chercheurs, pasteurs, éducateurs, étudiants, laïcs. Elle entend bien grâce à ses 12.000 articles parvenir à leur donner un aperçu d'ensemble sur le protestantisme et pouvoir répondre au plus grand nombre de leurs questions. C'est dans la délimitation de son horizon que se marquent le plus fortement les tendances nouvelles auxquelles elle souhaite répondre. Tout en maintenant très fermement les cadres permanents du protestantisme, en particulier de la théologie, de l'exégèse, de l'histoire ecclésiastique (et en cela elle reste franchement protestante), elle s'appliquera tout particulièrement à les situer dans la problématique moderne, par exemple en les confrontant avec les conceptions actuelles de l'ecclésiologie, du mouvement oecuménique et de l'expansion missionnaire. Dans les questions discutées elle vise à une présentation *objective* des points de vue particuliers, théologiques par exemple, et elle n'hésite pas pour y arriver à faire appel, du moins en des cas déterminés, même à des spécialistes d'autres confessions religieuses, pour décrire leur doctrine, leur vision des problèmes ou leur situation religieuse. La liste des collaborateurs donne l'assurance que la plupart des articles seront composés par des compétences, non seulement de l'Allemagne, mais encore de l'étranger, des pays nordiques et de la Suisse surtout. Ici également le cercle de collaboration a été élargi. Il nous paraît être encore trop tôt pour nous rendre compte de la manière dont ce programme et ces moyens d'action seront effectivement mis en œuvre. Quoi qu'il en soit, nous ne manquerons pas de tenir nos lecteurs au courant du progrès de l'encyclopédie, certainement, jusqu'à présent, l'entreprise la plus considérable suscitée depuis la guerre du côté protestant pour réaliser un organe d'information adéquat, quoique encore très succinct dans sa présentation, sur le protestantisme actuel. Ch. Martin, S. J.

R. MARLÉ, S. J. — *Bultmann et l'interprétation du Nouveau Testament.* Coll. Théologie, 33. Paris, Aubier, 1956, 23 × 14 cm., 206 p. Prix : 600 frs.

Comme il se devait, l'auteur a situé au centre de son travail la conférence-programme de Bultmann, *Nouveau Testament et théologie* (1941), événement considérable dans la théologie protestante allemande contemporaine. Mais un événement, dans le monde de la pensée, « ne trouve son sens que par l'ensemble de recherches qu'il consacre » ; aussi, pour éclairer celui-ci, le P. Marlé s'est livré à une vaste enquête à travers l'œuvre de Bultmann, œuvre exégétique représentée avant tout par l'*Evangile de Jean* et la *Théologie du Nouveau Testament,* œuvre théologique faite d'articles et d'essais réunis dans *Glauben und*

Verstehen, ou demeurés à l'état de dispersion dans de nombreux périodiques. Au surplus, l'auteur s'informait très exactement de toutes les phases de la controverse qu'avait suscitée la conférence de Bultmann. Son travail se construisait donc sur une assise très large; et comme il était inspiré par un souci scrupuleux d'interpréter fidèlement la pensée bultmannienne, il ne pouvait pas manquer de s'assurer une haute valeur. Les résultats ont été groupés en quelque cinq chapitres, où abondent les pages pénétrantes : situation de Bultmann dans la théologie protestante contemporaine; mythe et Nouveau Testament; l'interprétation existentiale; la foi et la philosophie; le problème de Jésus. On regrettera peut-être, qu'ici et là, dans son attention à ne pas trahir Bultmann, le P. Marlé s'en soit tenu à la lettre, combien obscure, très souvent, de son auteur, au lieu d'en risquer une interprétation qui eût été éclairante. On estimera également qu'il eût dû s'efforcer de définir davantage le rôle conféré par Bultmann à la personne de Jésus (sur ce point, les avis des interprètes sont partagés). Mais on appréciera la pertinence des critiques qu'il a adressées à l'anthropologie bultmannienne (pp. 97-104) : car c'est bien, comme il le note excellemment, pour avoir souligné exclusivement, dans l'homme social, les relations personnelles au détriment des relations de nature, que la théologie de Bultmann s'est fermée à la conception d'une Parole de Dieu créatrice d'Eglise et de tradition. L. Malevez, S. J.

H.-W. Bartsch. — *Kerygma und Mythos.* Band IV. *Die oekumenische Diskussion.* Band V. *Die Diskussion innerhalb der katholischen Theologie.* Coll. Theologische Forschung, 8-9. Hamburg-Volksdorf, H. Reich-Evangelischer Verlag, 1955, 23 × 16 cm., 238 et 172 p. Prix : 12 et 10 marks.

Avec ces deux volumes, M. Bartsch termine, on peut le penser, le recueil des études sur Bultmann (sur les volumes précédents, voir *N.R.Th.,* 1953, p. 662 et 1955, p. 994). Le premier réunit huit études dues à des théologiens protestants hors d'Allemagne. La plupart d'entre elles, et peut-être toutes, ont déjà paru ailleurs, en diverses langues; on les trouve ici en allemand; mais il faut regretter qu'aucune indication précise n'ait été donnée sur le lieu et la date de leur parution. Mentionnons, du théologien danois, G. Bronsted, *Zwei Weltauffassungen, zwei Sprachen,* qui s'applique à prouver l'impossibilité, pour la prédication chrétienne, de renoncer au langage mythologique au profit d'un langage scientifique; du Suisse H. Ott, *Objektivierendes und existentielles Denken,* où sont confrontés, avec Bultmann, Gogarten et Barth; de Barth, l'auteur recense le 4me volume de la *Dogmatik,* du point de vue de la contribution qu'il apporte à la controverse bultmannienne.

Le second volume groupe un ensemble d'études, relativement brèves, signées par des théologiens catholiques : K. Adam, A. Fechter, J. de Fraine, H. Fries, J. Hamer, A. Kolping, R. Marlé, R. Schnackenburg. Comme les précédentes, ces études ont paru dans diverses revues; ici, la provenance est très exactement indiquée; les traductions en allemand ont été faites sous la responsabilité des auteurs. Peut-être convient-il de signaler, entre toutes, l'étude de R. Schnackenburg, empruntée au grand ouvrage *Das Konzil von Chalkedon,* et intitulée *Der Abstand der christologischen Aussagen des Neuen Testamentes vom chalkedonischen Bekenntnis nach der Deutung Rudolf Bultmanns* : quittant le terrain des généralités, l'auteur y étudie la christologie bultmannienne et la compare aux données christologiques du Nouveau Testament; et plus particulièrement, il dénonce les faiblesses de l'exégèse de Bultmann dans l'interprétation des témoignages néotestamentaires sur la Résurrection. L. Malevez, S. J.

H. Fries. — *Bultmann-Barth und die katholische Theologie.* Coll. Peter-Paul Bücherei. Stuttgart, Schwabenverlag, 1955, 18 × 12 cm., 172 p. Prix : 6 marks.

La majeure partie de cet ouvrage est consacrée à la confrontation des théo-

logies de Karl Barth et de Bultmann, ou du moins de leurs inspirations et de leurs thèmes principaux. Leur opposition commune à la théologie libérale, qui remonte aux premiers temps de la théologie dialectique, n'a pas cessé de se confirmer au fil des années; mais, très tôt se manifestaient des divergences qui allèrent en s'aggravant, à mesure que Bultmann inclinait sa théologie dans le sens d'un actualisme radical, et surtout d'une « théologie existentiale », toute appliquée, au grand scandale de Barth, à mesurer le message aux dimensions des « possibilités » de l'homme. Tout cela nous est exposé ici avec sobriété et clarté, et nous y sommes excellemment introduits à la pensée de chacun des deux théologiens. L'auteur souligne bien l'importance primordiale du problème de l'herméneutique, dans le conflit qui oppose Barth et Bultmann; mais on peut regretter qu'il n'ait pas lui-même pris nettement parti dans le débat sur ce point particulier (p. 129). La dernière partie de l'ouvrage compare ces deux théologies à la théologie catholique; entreprise aux intentions très vastes, dont l'exécution nécessairement très sommaire devait se résigner à de simples aperçus et à des généralités; mais en rappelant les thèses catholiques sur l'immanence de Dieu dans son œuvre et sur les conditions de la crédibilité du message, l'auteur a-t-il du moins indiqué très heureusement quelques-uns des points principaux sur lesquels le théologien catholique doit affirmer son désaccord avec la théologie bultmannienne.

L. Malevez, S. J.

HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

J. Chevalier. — *Histoire de la pensée.* I. *La pensée antique.* Paris, Flammarion, 1955, 21 × 15 cm., 761 p. Prix : 2.500 frs.

Ce livre est l'aboutissant de 45 années d'études, d'enseignement et de méditation. Les circonstances ont contraint l'auteur à travailler loin des bibliothèques et l'ont conduit à tenter une reconstitution intérieure de la pensée intime des grands maîtres, qui eût été beaucoup plus difficile, sinon même impossible, parmi le flot montant des écrits. Ainsi, pour résoudre les problèmes que chacun d'eux lui posait, l'auteur a été contraint de rechercher en lui-même l'intention profonde qui fut le ressort caché de sa pensée et de ses actes afin de s'en former une image intérieure qui lui permît de pressentir ce qu'il ne pouvait demander aux documents, image dépouillée et pure puisqu'elle confère aux documents, en quelque sorte, leur sens, mais image schématique que l'auteur s'est appliqué à vérifier, à compléter, et à rectifier au besoin, par le recours aux textes et à l'immense littérature suscitée par eux. Ce n'est donc pas, à proprement parler, une œuvre d'érudition, même si l'auteur a tenu compte des travaux les plus récents. Selon sa conception de la *philosophia perennis,* il a laissé délibérément de côté, ou n'a mentionné qu'en passant, les spéculations curieuses et vaines des philosophes sur des faits qu'ils ignoraient ou ne connaissaient que très imparfaitement, qu'il s'agît des sphères célestes, des astres ou des éléments, de la structure du monde ou de l'organisation de notre corps, des démons, des émanations ou des dieux : constructions factices et purement gratuites, qui ne traduisent aucune expérience directe de la vie et des choses, qui n'ont pas même l'attrait de la nouveauté ni le prix qui s'attache aux tâtonnements d'un esprit en quête du vrai. Même pour les très grands philosophes, l'auteur s'attache moins à l'étude des *systèmes,* caducs en beaucoup de leurs parties, qu'à la soigneuse récollection des matériaux éprouvés que des penseurs épris de réel ont apportés à l'édification, par l'homme, du grand œuvre de la pensée humaine en quête de son moi et de Dieu, et qui en constituent une acquisition permanente. L'auteur *réagit* ainsi contre les philosophes qui, par un paradoxe qui ressemble à un défi, ne paraissent avoir retenu des systèmes humains que la partie négative et critique qui prélude, en général, à la partie positive et constructive où s'en est finalement exprimée l'intention profonde, et qui les fait rentrer dans l'alignement de la grande tradition philosophique humaine. On espère ainsi éviter à l'histoire de la philosophie toute allure d'une histoire des « hérésies ». Quant à ceux qui lui reprocheraient une perspective trop étroite — la Grèce —, sans compter l'esquisse des autres civilisations donnée ici, l'auteur répond que

pour connaître dans toute sa richesse la pensée de l'homme, qui ne s'est que lentement dégagée de ses origines, il faut sans doute la suivre tout au long de son développement, mais il faut *d'abord* l'observer là où elle manifeste à nos yeux sa puissance, dans les œuvres où elle est parvenue à la conscience la plus pleine d'elle-même et de son objet, et spécialement dans celles dont la *communauté de civilisation* nous facilite l'accès. « C'est de la Grèce du VI^e^ siècle avant Jésus-Christ qu'on peut et qu'on doit partir, car c'est d'elle que datent la prise de conscience de la pensée elle-même en face de son objet, la quête analytique des raisons des choses par les moyens rationnels dont elle dispose, le don de synthèse et le génie d'universalité, bref, la croyance raisonnée à l'ordre, et la recherche méthodique de la sagesse et de la vérité, en quoi réside l'essence de la philosophie. On y trouvera comme soubassement les observations et les techniques, les croyances et les mythes des peuples qui en ont préparé l'avènement; et l'on discernera sans peine au cours de son progrès les apports des doctrines étrangères, l'apport majeur et décisif de la tradition judéo-chrétienne. Mais tout ce qui a précédé les Grecs du VI^e^ siècle est, dans ce domaine, du ressort de la préhistoire : l'histoire de la pensée humaine, qui se confond avec l'histoire de la pensée occidentale, commence par eux et avec eux » (p. 54). Voilà la conclusion de l'*Introduction* qui paraîtra peut-être trop catégorique à certains. Quant à la part faite à l'érudition, dans son *Avant-Propos,* il faut remarquer que celle-ci est cependant extraordinaire et qu'elle se manifeste tant dans la *Bibliographie ordonnée* qui suit chaque chapitre que dans l'*Appendice* (pp. 583-748) groupant 317 *notes* du plus vif intérêt. Mais l'*intention* de l'auteur devait être soulignée et celle-ci n'était pas d'abord de faire « œuvre d'érudit » mais de se faire le serviteur et l'historien de la *philosophia perennis* pour prolonger ou préciser sur quelque point cette tradition. « Ainsi comprise, l'histoire de la philosophie projette une lumière singulière, non seulement sur son objet propre mais sur l'histoire elle-même, prise dans son sens le plus haut, le plus complet, le plus plein, on peut même dire le plus actuel aussi ». Après celles de Robin, de Bréhier et de Rivaud, voilà une œuvre appelée à devenir classique dans le meilleur sens du mot. Remarquons seulement la part modeste faite à Plotin (pp. 562-575). J. Gilbert, S. J.

J. Chevalier. — *Histoire de la pensée.* II. *La pensée chrétienne des origines à la fin du XVI^e^ siècle.* Paris, Flammarion, 1956, 22 × 15 cm., 846 p. Prix : 2.500 frs.

« Dans l'ensemble et en dépit de lacunes ou d'obscurités indéniables, il n'est pas, actuellement, d'époque de l'histoire du monde que nous soyons mieux à même d'apprécier que cette époque qui en est le nœud ». Voilà la note liminaire optimiste de cette monumentale étude à laquelle l'auteur a été préparé tant par ses travaux de critique scripturaire et de théologie positive de 1905 à 1933 sous la direction de son maître, le P. Pouget, que par le cours professé à Grenoble de 1925 à 1944 sur l'idée de création et la connaissance du singulier dans la tradition judéo-chrétienne puis chez les penseurs du moyen âge jusqu'à saint Jean de la Croix. Il nous paraît que l'auteur a parfaitement réussi à être fidèle à une autre déclaration liminaire : « au moyen âge, plus qu'à toute autre époque, l'histoire de la pensée est intimement liée à toutes les manifestations de l'activité humaine, en particulier à la vie religieuse qui en assure l'unité ». Et ce non seulement parce que son œuvre s'ouvre par deux chapitres consacrés à l'*avènement du christianisme* (entre autres, les Pères Grecs) et à *saint Augustin* (La constitution de la pensée chrétienne) et se clôt par la *mystique de l'âge d'or espagnol* (sainte Thérèse et saint Jean de la Croix), mais surtout parce que, dans chaque chapitre, le contexte culturel est brossé en traits larges et fermes et que les « figures » des philosophes-théologiens ou des théologiens-philosophes sont évoquées et non seulement leurs doctrines (p. ex. les belles pages consacrées à Abélard et à Héloïse).

On lira attentivement les pages 142-147 où l'auteur esquisse les *caractéristiques de la pensée au moyen âge* (une société parfaite : la chrétienté. Dieu centre du tout : théocentrisme commandant pluralisme et humanisme. Le sens du mystère ou du réel : la Vérité, l'expérience, l'histoire) : ce sont les thèmes qui

traversent toute l'œuvre. L'apport des *Arabes* et des *Juifs* (pp. 256-271) aurait pu être développé à proportion des importantes monographies qui leur ont été consacrées ces dernières années. Par contre, il faut se réjouir des développements accordés au XVI[e] siècle (pp. 565-705) et aux personnalités de Léonard de Vinci, Luther, Erasme, Rabelais, Montaigne, Vitoria, Suarez, sainte Thérèse et saint Jean de la Croix. Comme dans le précédent volume mais avec une moindre abondance, l'auteur relègue en *appendice* 83 notes (pp. 723-842) qui surchargeraient le texte. Sans doute ce procédé aère-t-il l'exposé mais on peut craindre que ces notes soient négligées par de nombreux lecteurs. Or certaines sont d'importance pour saisir ou fonder la position de l'auteur. N'en donnons qu'un exemple « *Augustinisme et thomisme.* Différences. Accord foncier : l'idée de création. Le Platonisme de saint Thomas ». On pourrait en citer bien d'autres. Elles prouvent à suffisance le souci d'information de l'auteur et l'abondance de sa documentation. Celle-ci apparaît aussi au terme de chaque chapitre dans la *bibliographie* correspondante. Tel quel, l'ouvrage nous paraît sans doute ne pouvoir révéler sa valeur qu'à une lecture exhaustive; cependant il pourra aussi servir d'instrument de consultation. Ce volume ne dispensera pas de l'étude des œuvres similaires de M. Et. Gilson, du chanoine Van Steenberghen, du Père Copleston et de M. Vignaux. Ce sont autant d'ouvrages appelés à se compléter mutuellement et à donner ainsi au lecteur le sens de l'*originalité* de la *pensée* médiévale. J. Gilbert, S. J.

F. Van Steenberghen. — *Aristotle in the West.* The Origins of Latin Aristotelianism. Louvain, Nauwelaerts, 1955, 20 × 13 cm., 244 p. Prix : 100 frs.

En 1946, l'auteur publia *Aristote en Occident.* Les *origines de l'aristotélisme parisien* (Louvain, Nauwelaerts) qui reproduisait la partie de son savant ouvrage *Siger de Brabant d'après ses œuvres inédites* (Louvain, 1942) susceptible d'intéresser un assez large public. Cet opuscule, du plus vif intérêt, fut rapidement épuisé. Il est livré au public de langue anglaise après *revision* et addition de *trois chapitres.* En voici le plan actuel : 1) Les synthèses grecque et arabe; 2) L'état de la philosophie au XII[e] siècle; 3) Le mouvement philosophique au XIII[e] siècle : état de la question; 4) L'introduction de l'aristotélisme à Paris (1200-1230); 5) La croissance de l'aristotélisme à Paris (1230-1250); 6) L'aristotélisme à Oxford (1200-1275); 7) Le développement de l'aristotélisme latin (1250-1265); 8) L'aristotélisme hétérodoxe (1265-1277); 9) La grande crise (1277). Les additions — les ch. 6 et 9 ainsi que, dans le ch. 8, la carrière de Siger de Brabant — sont empruntées à l'exposé capital du *Mouvement doctrinal du IX[e] au XIV[e] s.* (Paris, Bloud et Gay, 1951). L'auteur ne mentionne pas les réactions à son interprétation du « mouvement philosophique » au XIII[e] siècle parce qu'il en traite explicitement dans ses *Conférences de Belfast* (1953) paraissant à peu près en même temps que ce volume. Le principal objet de ces pages est sans doute de montrer comment se produisit la rencontre de l'*aristotélisme* et de la *pensée chrétienne traditionnelle,* mais il est aussi un autre fruit de leurs méditations : celui de combler l'absence de perspective historique dans la manière d'aborder saint Thomas et le thomisme. Etudier le thomisme comme s'il était « intemporel » ne peut guère favoriser la compréhension de la pensée *authentique* du maître et de son originalité en ne distinguant pas ses idées les plus personnelles de celles qu'il adopte en fonction des exigences de certaines controverses ou qu'il emprunte à son entourage. C'est donc une contribution à l'étude des origines historiques du thomisme que ces pages nous livrent et leur importance n'échappera à aucun lecteur attentif. La traduction est due au professeur Léonard Johnston (Ushaw College, Durham) et est d'une lecture fort agréable. On ne peut que se réjouir de voir les vues de l'éminent historien atteindre davantage le public de langue anglaise. J. Gilbert, S. J.

F. Van Steenberghen. — *The philosophical Movement in the thirteenth Century.* Edimbourg, Nelson, 1955, 22 × 14 cm., x-115 p. Prix : 15 sh.

Voici le texte des conférences données à la Faculté de philosophie scolastique de Belfast (The Queen's University). Le « grand siècle » de la scolastique y est analysé surtout dans le développement de l'enseignement de la Faculté des Arts et de la Faculté de Théologie à l'Université de Paris. Comment interpréter l'évolution de la philosophie pendant le 13e siècle? Plus précisément : quels courants doctrinaux et quelles écoles distinguer, comment se sont-ils formés et sous quelles influences, comment ont-ils agi les uns sur les autres? Y a-t-il une réelle unité dans la pensée du 13e siècle ou une diversité essentielle et quelle est la nature de cette unité? L'importance de ces questions n'est pas seulement historique mais doctrinale pour la culture d'aujourd'hui : si l'histoire de la philosophie a des leçons à nous donner et peut-être un message à nous transmettre, des solutions à nous offrir quant aux problèmes éternels de l'esprit humain, c'est avant tout du 13e siècle que nous avons à les attendre. Enfin, pour ceux qui ont choisi saint Thomas comme maître, ce siècle étant le « siècle de saint Thomas », il est évidemment impossible de comprendre son œuvre en ignorant les circonstances historiques où elle se développe et les antécédents qui expliquent la naissance de sa pensée philosophique. C'est pourquoi l'auteur commence par retracer les étapes de l'interprétation du 13e siècle jusqu'en 1940. Il expose ensuite l'organisation des études et ses répercussions sur le « mouvement philosophique » : héritage de l'antiquité, haut moyen âge, révolution du 13e siècle. Vient alors la description de l'*aristotélisme éclectique* (1200-1250) : le mouvement philosophique de la Faculté des Arts et de la Faculté de théologie à Paris et dans les autres centres. La position de *saint Bonaventure* ou de l'*« aristotélisme augustinien »* est longuement précisée et débattue en fonction des critiques adressées à l'auteur, principalement par M. Gilson. *Siger de Brabant ou l'« aristotélisme radical et hétérodoxe »* a été l'objet de longues recherches personnelles : l'auteur répond d'une manière extraordinairement claire et précise à ses objectants et justifie la dénomination « radical » ou « hétérodoxe ». Enfin la *condamnation de 1277* est analysée, sa signification et ses effets précisés autant qu'il est souhaitable. Aux pages 106-115, les problèmes de l'unité de la scolastique et de ses rapports avec le christianisme sont brièvement résolus en fonction des conclusions acquises dans l'étude analytique. Quant au premier, unité de civilisation, principales sources philosophiques communes à tous les chercheurs (aristotélisme et néoplatonisme), profonde et universelle influence du christianisme. Quant au second, l'auteur discute les vues développées par M. Gilson au congrès de Rome (1950) (*Les recherches historico-critiques et l'avenir de la scolastique*), et conclut, à l'encontre de celles-ci, que, même si saint Thomas fut plus un théologien de métier qu'un philosophe, il fut un grand théologien parce qu'il fut un grand philosophe et non l'inverse. Ces pages doivent être lues attentivement. Comme on le voit, la matière de ces leçons coïncide avec le brillant exposé du XIIIe siècle dans *Le mouvement doctrinal du IXe au XIVe siècle* (Bloud et Gay, 1951) mais celui-ci ne dispense nullement de l'étude approfondie de ce nouvel exposé surtout quant aux discussions avec les historiens qui ne partagent pas les vues de l'auteur. C'est donc un document de première importance. J. Gilbert, S. J.

L. Foucher. — *La philosophie catholique en France au XIXe siècle avant la renaissance thomiste et dans son rapport avec elle (1800-1880)*. Coll. Bibliothèque de la Société d'Histoire ecclésiastique de la France. Paris, Vrin, 1955, 25 × 16 cm., 280 p.

Cette étude très fouillée comble une lacune. Parmi les causes de la renaissance thomiste en France pendant le dernier quart du XIXe siècle, il en est une très importante malgré qu'elle apparaisse peu au premier abord. C'est la disposition des esprits qu'avaient créée dans le monde catholique français et plus spécialement dans le clergé, depuis 1820 environ, les deux courants d'idées, se pénétrant d'ailleurs l'un l'autre, que furent le traditionalisme et le romantisme, du moins le romantisme de la première période, celui qui eut son précurseur en Chateaubriand, qui éclata en divers chefs-d'œuvre vers 1820 et qu'on peut appeler de droite. Ces deux courants étaient également opposés au rationalisme intellectualiste et critique du XVIIIe siècle, également épris du passé, de son his-

toire, de ses idées et institutions, également disposés à reconnaître une autorité spirituelle renforçant l'autorité sociale, un *pouvoir spirituel* capable de conduire l'humanité dans la voie providentielle de son progrès. Ces deux courants se sont unis pendant tout le siècle, spécialement de 1820 et 1880, pour donner à l'élan religieux de la société catholique française (et aux philosophies qui en naquirent), son caractère, qu'on doit lui reconnaître en une large mesure, autoritaire, et pour former un terrain tout préparé à la renaissance thomiste prescrite par l'encyclique *Aeterni Patris* en 1879. Telle fut la première intention de l'auteur au début de ce travail, intention renforcée par trois points de vue. D'abord la suggestion du P. de Lubac mettant en relief que le progrès de la libre pensée anticatholique au XX^e^ siècle était dû, en partie, au progrès parallèle de l'idée autoritaire en théologie. Ensuite, l'omission de la philosophie chrétienne du XIX^e^ siècle dans la controverse de 1930 sur la philosophie chrétienne. Enfin, l'assertion de Brunschvicg affirmant la tendance autoritaire de Bonald comme la cause essentielle de la renaissance thomiste, assertion dont l'auteur s'efforce d'examiner la portée exacte. Ainsi s'offrit à l'auteur l'occasion d'un tableau des activités philosophiques dans le monde catholique du XIX^e^ siècle, synthèse non encore réalisée, et tableau *orienté* selon l'axe aboutissant au néothomisme, En conclusion, il y a un lien de causalité réelle entre le courant traditionaliste et romantique et le retour au thomisme. Ce courant portait à rechercher une autorité même en philosophie et à limiter strictement les droits de la raison individuelle. Aux yeux de l'Eglise, la doctrine de Bonald, de J. de Maistre, du premier Lamennais, apparut comme un dégagement bienfaisant du rationalisme antichrétien propagé en France au XVIII^e^ siècle. Les actes du magistère ecclésiastique faisaient la part d'un traditionalisme « modéré », ne condamnant des doctrines que certains excès, coupant certaines pointes. Autant de décisions, autant de *redressements. Aeterni Patris* intervint comme un coup de barre donné par le pouvoir spirituel en vue d'arrêter en même temps les excès du rationalisme chrétien trop épris de certaines idées modernes et ceux d'un irrationalisme et d'un extrinsécisme qui ébranlent les fondements de sa théologie. Il faut, dans l'Eglise, pour susciter, maintenir et défendre la vie spirituelle, une philosophie coordonnée avec la foi, intimement unie à elle, quoique sans confusion. Ce pourquoi il est exclu qu'elle soit un *système,* une synthèse générale absorbant la révélation, comme il est exclu que rien de l'expérience humaine scientifiquement constituée soit sacrifié. Simplement, elle doit chercher ses bases dans la « philosophie éternelle », expression de la raison commune selon ses principes nécessaires, véritables constantes de l'esprit et lien social oecuménique des intelligences. L'encyclique désigne saint Thomas comme ayant conçu la synthèse la plus équilibrée. En le suivant, l'Eglise se sauve d'être entraînée par un seul courant, elle rétablit son unité intellectuelle par un rappel à une tradition plus profonde sinon plus ancienne que le traditionalisme et représentée par l'esprit du thomisme. Elle ne consacre ni ses idées scientifiques périmées, ni n'impose *toutes* ses thèses philosophiques, ni n'écarte celles des autres scolastiques qui peuvent le compléter, ni les vues nouvelles en philosophie qui peuvent s'y insérer comme plusieurs du P. Gratry assurément neuves par rapport au thomisme et dont la fécondité est sous nos yeux. Voici la distribution de l'exposé ainsi « justifié ». Le *traditionalisme* (Chateaubriand, de Bonald, de Maistre). *L'essai sur l'indifférence en matière de religion* et l'influence du traditionalisme menaisien (Bonnetty). *Le « cas » Bautain.* Attirons l'attention sur le 5^e^ chapitre *Survie du rationalisme chrétien chez des penseurs laïques isolés* (Maine de Biran, Bordas-Demoulin, J. Lequier) (pp. 99-144). L'accusation de « scepticisme théologique » (V. Cousin, Maret, Saisset). Une tentative de redressement : *l'ontologisme français* (L'Ecole de Louvain, Branchereau, Hugonin, Fabre d'Envieu). Un essai de conciliation : *l'éclectisme mystique du P. Gratry* (pp. 197-236). Ce chapitre mérite une lecture approfondie. Enfin, *la montée du thomisme.* Le P. Ventura, ses alliés et, en général, *l'action de la Compagnie de Jésus* (Chastel, Taparelli, Kleutgen) ; le thomisme et les sciences. D'un bout à l'autre et à travers une érudition immense, l'auteur soutient l'intérêt pour des doctrines souvent mal connues et dont les « histoires de la philosophie » n'exposent que les « grandes lignes » quand elles ne se bornent pas à des allusions peu éclairantes. C'est aussi la richesse du contexte culturel parfaitement restitué qui

frappera le lecteur et lui permettra de comprendre l'apport de ce travail à une meilleure compréhension de la philosophie catholique d'avant-hier, d'hier et d'aujourd'hui. Il est souhaitable que les précisions apportées à l'affirmation de L. Brunschvicg pénètrent dans les milieux où celle-ci ferait encore loi et favorise ainsi l'accès de la pensée chrétienne philosophique et théologique à ceux qui en ignoraient le contexte et les antécédents. Peut-être sera-ce l'occasion de constater qu'on ne peut guère lire un auteur catholique en faisant abstraction de la tradition dans laquelle il s'insère. Il nous paraît aussi très souhaitable de préciser (cfr conclusion p. 265) que s'il n'était pas *nécessaire* que le pape Léon XIII écrivit son encyclique, celle-ci a répondu à des aspirations et à des besoins qui furent ceux de son siècle. J. Gilbert, S. J.

J. Collins. — *A History of Modern European Philosophy.* Milwaukee, Bruce Publ. Cy, 1954, 22 × 14 cm., x-854 p. Prix : 7,50 $.

Ce manuel est principalement destiné aux étudiants familiarisés avec la philosophie scolastique et à la recherche d'une *introduction* à l'étude de la pensée moderne. Une appréciation critique de celle-ci ne peut s'obtenir qu'à partir d'une étude historique des *sources.* Diverses méthodes ont été essayées pour présenter cette pensée dans les récentes « histoires » : grouper les sources autour de six ou sept problèmes capitaux, par exemple, plutôt que de suivre les systèmes individuels dans l'ordre chronologique. D'autres mettraient l'accent sur le contexte social et culturel de chaque système en soulignant ses conséquences pour l'histoire générale des « idées ». Chacune de ces méthodes a ses avantages et ses inconvénients. L'accentuation des « problématiques doctrinales » aiguise l'esprit de l'étudiant mais souvent aux dépens de son sens historique. L'histoire des « idées » a l'avantage d'encourager l'intégration par l'étudiant de l'histoire de la philosophie parmi les autres disciplines mais risque de se réduire à une description littéraire d'influences lointaines et d'analogies sans aborder les questions proprement philosophiques. Au stade de l'*introduction,* ces méthodes ne peuvent occuper qu'un rang d'*auxiliaire* et l'*étude des systèmes doctrinaux des penseurs individuels reste la base.* Voilà la position très ferme prise par l'auteur.

Cet ouvrage ne vise pas à être exhaustif et se limite à une vingtaine de « figures » de la tradition philosophique. Pour chacune, quelques brèves indications biographiques, l'exposé de la méthode et des principes de base de l'auteur, puis de sa position par rapport aux principaux problèmes philosophiques, en particulier : nature de la méthode, possibilité de la métaphysique, objet de l'intelligence humaine, relation entre Dieu et le monde, nature du composé humain, fondement de la morale. Une *appréciation critique* des arguments propres à l'auteur étudié est donnée d'un point de vue thomiste. Mais ceci n'empêchera pas de se servir de ce manuel comme d'un *text-book* quitte à développer autrement la critique. Celle-ci est formulée dans le climat et le style propres à la pensée moderne de telle façon que l'étudiant se rende compte que les principes de son système rencontrent effectivement le terrain de discussion des auteurs étudiés. Des professeurs qui suivraient une doctrine non-thomiste pourraient formuler cette critique dans le contexte qui leur est propre. La conviction de l'auteur, c'est que la plus profitable introduction consiste à étudier avec soin les auteurs des XVII^e^ et XVIII^e^ siècles, là où les démarches et les problèmes peuvent être étudiés dans leur fraîcheur originelle et en relation avec leurs antécédents médiévaux. Aussi les chapitres consacrés à ces deux siècles sont-ils plus développés que ceux qui traitent du XIX^e^ siècle. Hegel, cependant, reçoit un développement proportionné à sa large influence sur les courants actuels et ce « malgré son impopularité durable dans l'Amérique du XX^e^ siècle ». Les *bibliographies* sont destinées à orienter l'étudiant dans le choix des meilleures *éditions* des sources, des meilleures *traductions* anglaises et des *monographies* les plus remarquables. L'auteur espère que les nombreuses *notes* contenant l'indication des *sources* encourageront l'étudiant à prendre contact avec celles-ci. Elles sont destinées à suggérer des lectures et non seulement à offrir la possibilité de vérifier la fidélité des exposés de l'auteur. Parfois l'auteur a voulu éclairer des questions plus difficiles par des « tableaux » et des « schèmes » mais il insiste pour qu'on n'y voie que des « approximations » et des amorces de déve-

loppements oraux par le maître. Chaque chapitre s'achève par un *Sommaire* très dense qui précède la note bibliographique correspondante et qui aidera le lecteur à s'orienter dans l'exposé.

Quant aux figures traitées après Hegel (pp. 600-660), ce sont celles de Schopenhauer, Comte, John Stuart Mill, Nietzsche et Bergson (en tout 180 pages). Ce choix pourra évidemment être discuté par les spécialistes. Mais, tandis que l'omission de Malebranche nous paraît difficile à défendre, on pourra toujours trouver des raisons suffisantes pour évoquer chacune des cinq figures et quelques autres raisons pour ne pas en évoquer d'autres. L'auteur a sans doute tenu compte du public *anglo-saxon* et de l'*influence* exercée par chacune d'elles et qui est profonde. De même, on comprend qu'il traite assez rapidement la Renaissance (ch. 2) parce qu'il consacre tout le 3e chapitre à Bacon, Galilée et Newton. Notons que les 90 pages réservées à Kant en permettent un bel exposé et que l'Idéalisme postkantien (Fichte, Schelling, Hegel) occupe 120 pages. On pourrait souhaiter un chapitre sur la scolastique de la Renaissance et en particulier sur Suarez. Le 3e tome de l'*Histoire de la Philosophie* du P. Copleston paraissait, il est vrai, au moment où l'auteur achevait son manuscrit. Mais une édition ultérieure en tiendrait probablement compte.

Abondance et sûreté de l'information, clarté de l'exposé, sens de la continuité historique, voilà les qualités qui distinguent cet ouvrage auquel nous souhaitons une large diffusion chez les étudiants auxquels il s'adresse pour leur demander un effort austère mais fructueux. Cet effort cependant ne dépasse-t-il pas largement celui d'une simple « introduction » ? J. Gilbert, S. J.

A. Guy. — *Les philosophes espagnols d'hier et d'aujourd'hui. Epoques et auteurs. Textes choisis.* 2 vols, Toulouse, Privat, 1956, 19 × 13 cm., IV-410 et IV-300 p.

Les plus classiques histoires de la philosophie n'accordent aucune place aux penseurs d'Espagne, excepté parfois Lulle, Vivès ou sainte Thérèse... C'est là le fruit d'une conjonction fort complexe de facteurs psychologiques, historiques et sociaux. L'auteur repousse à la fois le *préjugé littéraire* calquant les étapes de la philosophie « espagnole » sur celles du développement des belles-lettres et des beaux-arts, et le préjugé nationaliste, isolant de l'ensemble du monde l'essor philosophique espagnol pour le considérer comme un « déroulement différentiel, seulement explicable comme une manifestation du « caractère espagnol ». La philosophie en Espagne se trouve conditionnée par les circonstances de la vie et de la pensée *européennes* et doit être expliquée, par conséquent, plutôt que comme une explosion du génie national, comme l'apport particulier des peuples hispaniques à la philosophie générale de l'Europe. Terre de passage entre l'Europe et l'Afrique, l'Espagne a toujours été un carrefour de races et d'influences. Par ailleurs, tout en admettant que beaucoup de « spirituels » offrent, par surcroît, un intérêt indirectement philosophique, l'auteur ne les inclut pas dans son étude « plus rigoureuse et restrictive » des « philosophes ». Mais un Lulle, un Vitoria, un Luis de Léon, un Suarez y figurent parce qu'ils peuvent être considérés sur le plan de l'investigation proprement philosophique. De nombreuses causes expliquent l'« oubli » dans lequel pendant deux siècles tomba la philosophie espagnole. Depuis vingt ans, une « réhabilitation » se poursuit à travers les monographies. Il s'agit cette fois d'une « vue perspective » qui néglige la philosophie hispano-américaine, basée sur une « sélection » de 51 penseurs, dont 36 du XXe siècle. Toutes les familles spirituelles y sont représentées — des « scolastiques » aux « agnostiques » —, et toutes les disciplines — de l'ontologie à la logistique et à la phénoménologie. Quant aux auteurs d'*aujourd'hui*, la disposition adoptée est celle des « générations », séparées les unes des autres par une période de quinze ans.

L'auteur croit pouvoir ainsi caractériser l'idiosyncrasie espagnole : l'influence orientale dans tous les secteurs, l'intérêt inlassable pour l'éthique et même pour la casuistique, la tradition des médecins-philosophes, la référence, latente ou avouée, aux problèmes religieux (même chez les plus sceptiques), le style fréquemment esthétique des spéculations les plus subtiles, l'orientation moderne pré-

dominante vers la philosophie germanique malgré le récent réveil de la sympathie pour la philosophie française, la perpétuelle oscillation entre la tradition et l'hétérodoxie. Tel quel, cet ouvrage s'adresse à un large public et, spécialement, aux étudiants auxquels il offre, en espagnol, une « anthologie » de 72 textes caractéristiques des auteurs exposés dans le premier tome. Pour chacun de ceux-ci, une *biographie* et une *bibliographie* (par ordre d'importance) précèdent l'étude doctrinale. Dans la conclusion, l'auteur s'efforce, selon le schéma de la chronologie, d'énoncer les enseignements qui doivent être tirés de la méditation des auteurs espagnols. Il observe p. ex. que la « vision existentielle du monde » atteignit très tôt l'Espagne (Unamuno dès avant 1900) et que tous les penseurs espagnols — fussent-ils athées notoires — se refusent à esquiver les thèmes essentiels de l'inquiétude humaine — existence de Dieu et immortalité de l'âme —, « posant toujours *a radice* l'énigme de l'absolu et du destin » conformément à une tradition venue du fond des âges mais souvent repensée entièrement et donnant à la recherche hispanique son allure pascalienne en accord avec le renouveau de la métaphysique qui caractérise le XX^e^ siècle. J. Gilbert, S. J.

P. Ginestier. — *La pensée anglo-saxonne depuis 1900.* Paris, Presses Universitaires de France, 1956, 19 × 14 cm., 134 p. Prix : 500 frs.

Alors que le progrès des communications et les guerres abattent peu à peu les frontières, l'auteur a été frappé par la « cloison étanche » entre les Anglo-saxons et l'Europe sur le plan de la pensée moderne. On en reste trop souvent à William James et à J. Stuart Mill. L'auteur a voulu se situer à mi-chemin entre les histoires générales de la pensée, souvent encombrantes et trop hâtives, et les études exhaustives et profondes de systèmes précis. Il nous propose un *guide* décrivant les divers *mouvements* philosophiques sans l'émiettement inhérent aux nombreuses monographies particulières. Le guide comporte des bibliographies précises et détaillées. La première partie groupe les *systèmes* : l'Idéalisme (Royce, Howinson, Bradley, Bosanquet, Mc Taggart), le Réalisme (Moore, Russell, le « nouveau réalisme » américain), le Pragmatisme (Pierce, W. James, J. Dewey, F. C. J. Schiller, Ramsey) et le positivisme logique (Ayer), l'Evolutionnisme (Alexander, Lloyd Morgan, la philosophie organique de Whitehead). La deuxième partie : *Science et Philosophie* envisage successivement les sciences *physiques* (A. Eddington, James Jeans, S. Stebbing, Joad), les sciences *naturelles* (Needham, Haldane, Herrick, Alexander, Pitkin), les sciences *humaines* (Aveling, West, Heinseik, Dunne, Scot Walker, Isaacs, Wood (Psychologie), Cowell, Sorokin (Sociologie), Butterfield, Kellet, Gardiner (Histoire). L'*Index des méthodes, doctrines et systèmes* rendra de précieux services. Cet ouvrage comble une lacune et c'est avec agrément qu'on en poursuit la lecture.

J. Gilbert, S. J.

H. Duméry. — *Regards sur la philosophie contemporaine.* Paris-Tournai, Casterman, 1956, 21 × 15 cm., 260 p. Prix : 84 frs b.

La philosophie n'a peut-être jamais « marqué » comme aujourd'hui les divers modes d'expression : roman, théâtre, poésie, écran traduisent une conception de la vie allant du Personnalisme chrétien à l'Existentialisme. D'où l'importance de saisir l'essentiel des différentes écoles, de prendre conscience des problèmes qu'elles tentent de résoudre. Les « questions de notre temps » sont réparties en cinq rubriques : *Les philosophes et l'histoire, les Etudes historiques, Philosophie chrétienne et philosophie de l'Esprit, Existentialisme et Phénoménologie, Questions religieuses.* La conclusion se présente sous la forme d'un dialogue avec Emile Bréhier, revue et bilan philosophiques du demi-siècle (à propos de *Transformation de la philosophie française,* 2^e^ édit., P.U.F., 1954). La soixantaine de chroniques parue en douze ans, même répartie en groupes, ne peut prétendre, vu son caractère *occasionnel,* à la continuité logique ni, à plus forte raison, à la totalité organique. De plus, il ne s'agit pas d'un palmarès : les lacunes sont la rançon du genre. Une chronique mensuelle ne permet qu'un choix

restreint : le silence ne peut être interprété comme une appréciation négative. Il ne s'agit donc point d'une histoire ni d'une revue générale de la philosophie contemporaine mais de coups de sonde lancés de-ci de-là pour ramener des échantillons révélateurs. Les consignes reçues par l'auteur étaient d'apprécier chaque ouvrage sans aucun parti pris d'école, de ne le juger qu'en fonction des requêtes de la foi, de s'efforcer de donner un tour constructif aux critiques elles-mêmes et de faire preuve du maximum d'ouverture et de sympathie tout en maintenant avec force les exigences fondamentales du christianisme. L'auteur a donc tenu compte de la diversité de tendances et d'orientations des milieux catholiques français pour nous livrer non tant ses positions particulières que des positions moyennes accordées à une mentalité collective. La conviction personnelle de l'auteur est que l'effort le plus remarquable des grandes doctrines actuelles va dans le sens d'une liberté radicale de l'esprit. C'est un fait : une liberté créatrice des valeurs est conçue la plupart du temps dans un contexte athée. Jamais l'humanisme n'avait été poussé jusqu'à ces profondeurs où l'esprit apparaît comme une liberté immanente et transcendante à l'individualité empirique. La leçon la meilleure de la philosophie contemporaine serait de nous amener à reprendre, en contexte théiste, le problème de la liberté et de la créativité humaine, que des maîtres récents ont cru résoudre en faisant l'économie de Dieu. « Auteur de ses actes par sa liberté, l'homme ne l'est pas de sa liberté, c'est une *indépendance dépendante* ». « En l'homme, Dieu a créé un créateur ». Le lecteur lira attentivement à ce sujet la quatrième partie : *Existentialisme et Phénoménologie.* J. Gilbert, S. J.

BIBLIOGRAPHIE

G. Varet. — *Manuel de bibliographie philosophique.* I. *Les philosophies classiques.* II. *Les sciences philosophiques.* Coll. Logos. Introduction aux études philosophiques. Paris, Presses Universitaires de France, 1956, 19 × 14 cm., pp. xxvi-494 et 495-1058. Prix : 1.800 et 1.960 frs.

En marge des « traités » de la collection *Logos,* il s'agit cette fois de considérer *le fait philosophique dans son ensemble.* Il a fallu s'arrêter à une formule mixte, entre une pure et sèche « bibliographie des bibliographies » qui, en l'état actuel, eût été simplement arbitraire, et un vaste répertoire de littérature rétrospective, dont l'idée est en contradiction avec l'idée même du *Manuel bibliographique.* Il s'agit donc d'une *sélection* d'ensemble de la littérature philosophique opérée dans une intention déterminée. La justification des principes qui ont dirigé ces choix est remise à un autre ouvrage à paraître, *Histoire et Savoir, introduction à la bibliographie philosophique,* composé en même temps que celui-ci et formant un seul ensemble avec lui. Toute sélection suppose le critère de la qualité, mais la meilleure philosophie ne produirait pas inévitablement la meilleure bibliographie philosophique. Et, à l'inverse, un catalogue des meilleurs livres de philosophie ne serait pas forcément l'instrument de travail le meilleur que le philosophe serait en droit d'attendre aujourd'hui pour le travail bibliographique à l'intérieur de son domaine propre. Il ne s'agit, en principe, que de se faire une idée de chaque question à travers sa littérature réelle, de les articuler les unes par rapport aux autres dans un ensemble cohérent et à la limite dans le champ général, enfin à nouveau, pour chaque question, d'arrêter définitivement, à la lumière de l'ensemble ainsi obtenu, une littérature minimum telle que, par l'imbrication des citations les unes par rapport aux autres dans chaque sujet, puis des rubriques parcellaires ensemble, se constitue une sorte de *commune mesure moyenne* entre toutes les questions philosophiques possibles où tous les points de vue possibles seront équitablement représentés par des contributions valables, sinon forcément les seules bonnes ou les meilleures. S'il a eu à se servir, pour ses contrôles bibliographiques propres, de toutes les bibliographies philosophiques existantes, l'auteur, au lieu de s'enfermer dans le cercle de leur précédent, ne les a considérées à leur tour que comme une des sources possibles de la formation — et de l'information — de la conscience bibliogra-

phique en philosophie. Les deux *Livres* qui composent ce Manuel ne sont ni rigoureusement indispensables l'un à l'autre, ni absolument séparables. Les questions retenues dans l'un et l'autre sont celles qui sont présentes dans l'actualité philosophique : mais cette actualité n'est pas la même lorsqu'il s'agit des inspirations permanentes les plus générales et les plus géniales de l'histoire philosophique (I) et des recherches par lesquelles les différentes branches de la philosophie s'insèrent dans le travail d'élaboration du savoir le plus positif (II). Dans le second livre, c'est la « philosophie contemporaine » qui est envisagée dans ses antécédents historiques et ses recherches positives, si l'étude rétrospective des « grandes inspirations classiques » par les philologues et les historiens pouvait être considérée comme absolument étrangère aux intérêts permanents de la philosophie la plus actuelle. Pour le livre I, remarquons la place faite, parmi les inspirations antiques, aux philosophies classiques de l'Orient et à la pensée « arabe » et juive ; pour la philosophie chrétienne, à la philosophie biblique, patristique et mystique ; parmi les inspirations modernes, le « complément » sur les philosophies françaises contemporaines du kantisme. Le second *Livre* distribue comme suit les *sciences philosophiques* : philosophie de l'histoire et de la culture (histoire, religions et art), philosophie des sciences depuis la logique — y compris la psychologie du langage et de l'intelligence — jusqu'à la philosophie médicale, philosophies de l'homme qui s'achève par philosophies de l'être, de l'existence et de la valeur. La documentation se trouve arrêtée à la fin de l'année 1954 pour le Livre I et au milieu de l'année 1955 pour le Livre II. Le manuel vise à rejoindre la littérature philosophique dans son ensemble, et non point le dernier état des questions. Il ne traite expressément ni des concepts ni des individualités philosophiques, ce qui relève du *Lexique des notions* ou du *Dictionnaire des philosophes* : idées et individus ne sont abordés ici qu'à travers des courants, traditions ou problèmes qui sont ceux de la philosophie en général. Courants et problèmes ont été rapprochés ou séparés selon que leur traitement permettait de faire de chaque section, chapitre ou rubrique partielle, une *unité de consultation bibliographique*. Cette unité ne pouvait être obtenue qui si ce manuel était le fait d'une seule personne, ceci sans exclure les concours les plus divers. Il arrive que telle œuvre philosophique, particulièrement variée par ses centres d'intérêt, a dû être étalée sur plusieurs chapitres et parfois sur les deux volumes. Un *Index général des noms,* à la fin du tome II, rend possibles toutes les démarches circulaires à l'intérieur des deux volumes, unité de consultation à pagination unique. Il nous paraît que l'entreprise gigantesque de M. Varet et de ses collaborateurs est une réussite complète.

J. Gilbert, S. J.

Bibliographie blondélienne. 1888-1951 établie sous la direction de A. Hayen, S. J. Coll. Museum Lessianum, section philosophique, n° 38. Paris-Bruges, Desclée De Brouwer, 1953, 25 × 18 cm., 96 p.

A l'heure où commencent à se répandre les premières traductions allemandes de Blondel, il est permis de se demander si le métaphysicien d'Aix a exercé sur la philosophie de son temps et de notre temps toute l'influence que pouvaient lui assurer la profondeur et l'originalité de sa pensée.

La bibliographie blondélienne — extraite de la revue *Teoresi* — groupe l'ensemble des publications dues à la plume de Blondel, et des ouvrages ou articles consacrés à sa personne et à sa pensée. Les écrits recensés couvrent la période de 1888 — date du premier écrit blondélien — à 1951. Si les publications des dernières années n'y sont donc pas encore mentionnées, l'ensemble constitue cependant un instrument de travail indispensable à qui voudrait refaire l'une ou l'autre étape de l'itinéraire blondélien, ou s'initier quelque peu profondément à une philosophie aussi englobante.

S. Decloux, S. J.

HISTOIRE DES SCIENCES

Marin Mersenne. — *Correspondance*. Comm. par M^me^ P. Tannery, publ. et ann. par Cornélis De Waard. IV : *1634*. Paris, Presses

Universitaires de France, 1955, 24 × 19 cm., XII-474 p. Prix : 2.000 frs.

Retardé par la guerre, le tome III avait paru en 1946. L'initiative de cette publication fut prise par feu Mme Paul Tannery. C'est le *Centre National de la Recherche scientifique* qui substitua son aide à celle de Mme Tannery et permit à Cornélis de Waard de poursuivre la publication des lettres du « secrétaire de l'Europe savante ». Gassendi, Peires, Descartes, Luillier, Galilée, le Père Kircher, autant de correspondants qui nous assurent de l'importance de ces Lettres pour l'histoire des sciences et de la philosophie. Signalons aussi les *appendices* (pp. 435-455) sur les moyennes proportionnelles, la spirale de Galilée et les études de Mersenne sur le funépendule. Les éditeurs n'ont rien négligé pour assurer, par les soins apportés à la présentation de ce volume, le caractère définitif de cette publication. J. Gilbert, S. J.

F. Russo. — *Histoire des sciences et des techniques. Bibliographie.* Coll. Actualités scientifiques et industrielles, 1204. Paris, Hermann & Cie, 1954, 25 × 16 cm., 186 p.

Dans ce domaine, l'auteur résume la situation comme suit : grande richesse mais dispersion, manque de coordination, lacunes, accessibilité difficile des écrits. Pour améliorer cet état de choses et permettre une *meilleure utilisation de la documentation bibliographique déjà constituée,* le travail qui s'imposait était celui d'une bibliographie *non exhaustive mais générale,* de dimensions restreintes, visant les objectifs suivants : 1) faire émerger de la masse des sources et des travaux *les plus remarquables,* même s'ils sont assez spéciaux. 2) Quant au classement des notices, *hiérarchiser les rubriques* afin de mettre en évidence le tout organique et d'en faciliter une *utilisation rationnelle.* 3) Quant au *contenu des notices,* compléter les mentions bibliographiques ordinaires par des précisions sur le caractère de l'écrit, sur sa valeur, et, surtout pour les plus rares, sur les bibliothèques où elles se trouvent. Ainsi l'auteur entend rendre service non seulement aux *spécialistes* mais aux *historiens non scientifiques* ainsi qu'aux *scientifiques non historiens.*

Quant au champ exploré, il s'agit des *sciences exactes et naturelles et des techniques correspondantes,* ces techniques ayant été trop longtemps négligées et artificiellement séparées des sciences avec lesquelles, même avant le XVIIIe siècle, elles sont en rapports étroits.

La partie concernant la *préhistoire* a été très peu développée, vu l'autonomie de ce domaine très spécial. Quant aux dernières décades, la documentation était à la fois trop abondante, assez accessible, trop proche de la science et de la technique actuelles qui ont leurs bibliographies propres, et pas assez décantées pour avoir sa place ici : pour les sources, on ne cite que les périodiques créés avant 1830 et les auteurs nés avant 1850 ou morts avant 1920.

Pour l'*antiquité* et le *moyen âge,* on s'est limité à l'essentiel, surtout pour les sources et on renvoie aux travaux de G. Sarton. Par crainte d'une technicité excessive, il n'est pas fait au monde *arabe* toute la place à laquelle il aurait eu droit dans le « monde méditerranéen ». Limitée aux études publiées en allemand, anglais, espagnol, français et italien, cette étude indique les *traductions françaises* d'ouvrages étrangers.

La bibliographie des *sources* et des *biographies* a paru devoir être particulièrement développée en raison de l'orientation accentuée de l'histoire des sciences vers une étude approfondie des œuvres et de leur contexte psychologique et social. Lorsqu'un ouvrage d'histoire a nettement supplanté les travaux antérieurs, ceux-ci ne sont pas mentionnés. A côté des études approfondies, on n'a pas omis les *ouvrages de vulgarisation* fournissant des idées directrices et des données de base. Le mode de *classement* retenu a pour but de *caractériser* et de distinguer avec soin *les étapes* d'une recherche bibliographique afin de permettre un « cheminement » sans omissions, aussi rationnel et rapide que possible. Trois rubriques fondamentales : I. Généralités. II. Histoire par époques (antiquité ; moyen âge ; XVIe, XVIIe, XVIIIe s. ; XIXe et XXe s.). III. Histoire par disciplines.

L'*Index alphabétique général* (pp. 161-182) comporte cinq catégories de références : 1) à partir d'un savant; 2) à partir d'un historien des sciences; 3) à partir d'une institution; 4) à partir d'un ouvrage collectif anonyme ou d'un périodique; 5) à partir d'une discipline scientifique générale ou particulière.

On ne saurait trop louer l'auteur du service rendu aux historiens et aux savants en général. Seuls les spécialistes des recherches bibliographiques se rendront compte, à la consultation, du travail acharné et ingrat de l'auteur et de la réussite de sa courageuse entreprise. J. Gilbert, S. J.

HISTOIRE DES RELIGIONS

Die grossen nicht-christlichen Religionen unserer Zeit. Stuttgart, A. Kröner, 1954, 18 × 11 cm., 126 p. Prix : 5,50 marks.

La population du globe est d'environ deux milliards et demi. De ce nombre, 741 millions sont chrétiens. Les deux autres tiers se répartissent entre diverses religions ou n'en ont aucune. Il est donc d'un intérêt simplement humain d'avoir quelque idée de ces autres formes de pensée religieuse : « Homo sum : humani nihil a me alienum puto ». C'est dans ce but que le présent opuscule a été réalisé. Des spécialistes ont pris comme tâche de fixer en quelques pages les traits essentiels de chacune de ces religions non-chrétiennes. G. Mensching (Bonn), spécialiste de l'histoire comparée des religions, écrit un chapitre introductif sur l'essence et l'origine de la religion. L'Hindouisme est présenté par H. von Glasenapp (Tubingue). W. Gundert (Schorndorf), connu par ses publications sur la Chine et le Japon, parle du Bouddhisme. W. Fuchs (Munich), qui a passé vingt ans de sa vie à Moukden et à Pékin, décrit la situation religieuse de la Chine, où se rencontrent, côte à côte, le Confucianisme, le Taoïsme et le Bouddhisme, « trois doctrines qui n'en sont qu'une », selon un vieux dicton. O. Hansen, professeur à l'Université libre de Berlin, décrit la religion des 150.000 Parsi, qu'il a étudiée pendant deux ans en Inde. H. J. Schoeps, professeur à l'Université d'Erlangen, parle du judaïsme pratiqué par 11 millions d'hommes. R. Paret, professeur à Tubingue, auteur d'une traduction historico-critique du Coran, décrit l'Islam, religion qui compte 330 millions d'adeptes. Enfin, le philosophe bien connu, K. Jaspers, professeur à Bâle, écrit quelques pages de conclusion sur le thème : « Les religions non chrétiennes et l'Occident » : il pose la question de la tolérance des occidentaux à l'égard des professions de foi non chrétiennes. G. Lambert, S. J.

R. Pettazzoni. — *The All-Knowing God.* Researches into early Religion and Culture. Londres, Methuen & Co., 1956, 22 × 14 cm., xvi-476 p. Prix : 60 sh.

Traduction faite par H. J. Rose d'un ouvrage paru en italien en 1955, chez Einaudi à Turin, sous le titre : « L'Omniscienza di Dio ». L'édition originale du Professeur Pettazzoni est plus complète que la traduction anglaise, laquelle omet certaines sections subsidiaires, de nombreuses notes et quelques illustrations. Dès 1922, l'auteur avait formé le projet d'une étude en trois parties sur le thème : « Dieu. Formation et développement du monothéisme dans l'histoire des religions ». Seule la première partie fut achevée et publiée dès 1922 sous le titre : « L'Essere celeste nelle credenze dei popoli primitivi ». Les deux autres parties auraient traité du dieu suprême dans les religions polythéistes et du Dieu unique dans les religions monothéistes. Elles ne furent jamais achevées, mais au cours de ses recherches, M. Pettazzoni fut amené à concentrer son attention sur les attributs divins, spécialement sur celui d'omniscience. Sur ce point précis, il a conduit son enquête dans un grand nombre de cultures et de religions, suivant une ligne qui part du centre de l'Afrique, traverse le Proche Orient et l'Europe, se poursuit à travers une partie notable de l'Asie pour aboutir à l'extrémité de l'Amérique du Sud. Partout, affirme-t-il, qu'il s'agisse des peuples non civilisés comme des anciennes cultures, on rencontre un dieu « qui voit tout », qui est donc « omniscient ». Cet attribut ne se rencontre pas nécessairement en toute

divinité, mais il caractérise avant tout les dieux de lumière. Cette connaissance universelle a surtout pour objet la conduite des humains et le châtiment de leurs mauvaises actions.

G. Lambert, S. J.

H. Kees. — *Der Götterglaube im alten Ägypten.* 2e édit. Berlin, Akademie Verlag, 1956, 23 × 16 cm., XII-502 p., 10 reprod. Prix : 40 marks.

L'égyptologue bien connu, M. Hermann Kees, avait publié la première édition de cet important ouvrage sur la religion de l'ancienne Egypte, en 1940/41, « im zweiten Kriegsjahr ». On peut en trouver un compte rendu détaillé par M. Jacques Vandier dans le *Journal des Savants,* 1942, p. 125-134. En ce qui concerne en particulier l'Egypte primitive, l'égyptologue allemand prenait nettement position contre la synthèse de K. Sethe, telle que ce dernier l'avait exposée dans son livre : *Urgeschichte und älteste Religion der Ägypter,* paru à Leipzig en 1930. Dans « la religion égyptienne » de Jacques Vandier (Collection « Mana », 1944, p. 24-30), on peut lire, présentés en diptyque, le tableau de la religion primitive d'après Sethe et celui de l'Egypte primitive d'après Kees. Cette réédition du livre de H. Kees est une reproduction anastatique de la précédente, mais on trouve en appendice vingt pages (pp. 481-501) d'*addenda* et de *corrigenda.*

G. Lambert, S. J.

F. Altheim. — *La religion romaine antique.* Coll. Bibliothèque historique. Paris, Payot, 1955, 22 × 14 cm., 332 p. Prix : 1.000 frs.

D'emblée, l'A. nous livre son propos : non pas tant reconstruire une histoire de manifestations religieuses que découvrir les fondements d'une mentalité spirituelle.

Aussi, la première partie de l'ouvrage sera comme la « re-élaboration », à posteriori, d'une théologie. Celle-ci s'établit sur un fonds ethnique très composite et résulte de la fusion d'innombrables apports étrangers. Aussi, la religion romaine ne doit-elle nullement son originalité à ses *contenus* mais — et c'est la thèse de l'A. — aux *formes,* selon lesquelles Rome a transformé des contenus hétérogènes et les a fait siens dans le cours du temps.

La première forme spécifiquement romaine est celle de la *« temporalité »*. Si, pour le romain, son histoire se présente comme une succession d'instants décisifs uniques, d'actes efficaces qui ne doivent plus jamais se reproduire, de même ses dieux sont avant tout la manifestation d'une volonté dans le temps, un acte, une efficience, un *numen* qui se livre en *fatum* et dont les prodiges sont l'expression momentanée. Dès lors, la *« religio »* devient attention, obéissance inquiète au *fatum* par qui la volonté divine intervient dans la destinée humaine. Elle est le contraire de la « neglegentia ». Et comme le *fatum* énonce facilement des défenses, *religiosum* sera souvent synonyme de *tabou.* Peut-être, — soit dit en passant, — l'A. ne souligne-t-il pas assez ce fait qui eut une influence considérable sur le développement du droit.

Une seconde forme spirituelle est le *traditionalisme,* fidélité au *mos maiorum* qui n'est rien d'autre qu'un genre d'observance éprouvée, érigé en norme d'activité. En effet, si la religion tend à être « une compétition pour l'obtention des faveurs divines » (p. 80), il suit que la préférence doit aller aux méthodes les plus susceptibles d'assurer le succès.

Enfin, parmi ces formes, l'A. retient l'importance conférée au *Vates,* porte-parole et interprète du *fatum,* traducteur du *numen.* C'est ainsi qu'au temps d'Auguste, Horace se présentera en *Vates* dont les *Carmina* sont des oracles où se concentrent les tendances irrésistibles d'une époque et, en elles, la volonté des dieux.

A côté des formes, les ferments dont l'un des plus féconds fut celui de la Grèce que Rome adopta à diverses époques mais en le marquant de son cachet.

L'A. conclut enfin la partie systématique de son livre par un chapitre où il démontre comment Rome, composée d'éléments ethniques très divers, sut les fondre en une individualité. De même, l'essence de la religion romaine et sa particularité unique résident « dans sa façon de maîtriser ce qui lui venait de

l'extérieur » (p. 147). Aussi, les monuments valables de la religion romaine ne nous sont-ils pas présentés par le plus ancien calendrier des fêtes mais par ceux qui nous livrent les « formes » authentiques, asservissantes de « contenus » : artistes, poètes et historiens, aux époques où ces formes se font plus personnelles, plus particularisées, au siècle d'Auguste, par exemple.

Après avoir établi ces prémisses, l'auteur entame l'histoire de la religion par l'étude de l'époque archaïque, dans laquelle le plus ancien calendrier des fêtes permet de discerner 4 groupes d'éléments : latins, sabins, étrusques et grecs. Certes, les dieux introduits par chacun de ces groupes étaient communs à de nombreux peuples italiques mais Rome les distingue en les dégageant de leur essence statique pour les rendre « historiquement » efficaces.

Les débuts de la République voient Rome à l'école des Etrusques : elle leur emprunte la Triade Capitoline, l'architecture des temples et surtout l'art de représenter les dieux sous une figure humaine. Ce dernier fait entraîna un changement radical : tant que l'essence divine était fonction de la terre et de la nature, les dieux étaient centrés sur la mère et le sexe féminin; maintenant, la figuration humaine les idéalise en les orientant vers l'homme, ce qui permit l'élan vers la spiritualisation de la divinité : les dieux en effet vont devenir symboles, signes, porteurs d'une valeur religieuse universelle. Et Rome peut enfin se séparer de son médiateur étrusque entre elle et la Grèce : elle est prête à accueillir l'Olympe, à adopter au V^e^ s. l'architecture grecque pour la « maison des dieux » et à inaugurer les cultes de Démêter, de Dionysos et de Korê.

Après la rupture des invasions celtiques et la réapparition de la Grèce au début du III^e^ s., nous assistons à la première intrusion des cultes orientaux dont le succès populaire ne s'explique que par de profonds bouleversements sociaux. Rome pourtant réagit avec violence, ainsi que l'atteste l'affaire des Bacchanales, mais la République s'achève dans le trouble et l'on constate, avec César, la marche inexorable vers le gouvernement d'un seul.

L'on a coutume d'attribuer la décomposition de la religion d'Etat, à la fin de la République, à l'influence délétère de la philosophie. L'A. s'élève contre cette opinion en montrant comment Lucrèce lui-même, loin de s'attaquer aux dieux, ne voulut que combattre les cultes orientaux et les superstitions qu'ils entraînaient. En outre, la philosophie, surtout celle de la Stoa, visa davantage à épurer les institutions traditionnelles, ainsi que l'entreprit Terentius Varron.

L'A. introduit l'étude de la religion au temps d'Auguste par l'analyse de la IV^e^. Eglogue de Virgile, dans laquelle il se refuse de voir le pressentiment d'un enfant historique mais plutôt l'annonce d'un temps nouveau et la cristallisation des espoirs indéfinis d'une époque. En cela, Virgile est fidèle à son rôle de *Vates*.

La date capitale de la réforme religieuse d'Auguste fut la consécration du temple d'Apollon au Palatin; le dieu y reçoit une figure nouvelle : il cesse d'être le dieu de l'anéantissement pour devenir celui de la mesure et de l'attention au *numen*. Mais, fait remarquable, son culte est maintenant lié au principat : Apollon devient le représentant de l'idée monarchique. Cela ne veut du reste pas dire qu'Auguste aspira pour lui au rang divin : il se contenta d'une place à part, au delà de l'humanité, mais en évitant, même dans certains rapprochements avec Apollon ou Mercure, toute identification trop immédiate.

Contrairement à certaines opinions, le siècle d'Auguste ne marqua pas le déclin de la religion traditionnelle, ébranlée par la philosophie : on constate, en effet, au delà de la philosophie, la renaissance de la foi au *fatum*, foi qui fut l'attitude religieuse fondamentale d'Auguste qui sut, entre autres, reconnaître en Horace et Virgile d'authentiques prophètes du *Numen* et qui eut la sagesse de s'en inspirer.

Signalons ici quelques pages magistrales sur Tacite (pp. 257-279). L'écrivain, « dont le discours séduit dans la mesure où il se referme », y est étudié par un historien qui a préféré « le respect à la fougue et la réserve à la conscience du propre savoir » (p. 258).

Le chapitre sur le déclin de la religion romaine (pp. 280-331) mériterait à lui seul toute une étude qui dépasserait les limites d'un compte rendu. Disons seulement que le 2^e^ s. après J.C. voit petit à petit le culte impérial accaparer la religion d'Etat et les divinités orientales envahir le domaine clos des consciences. Après Isis, Sérapis et Cybèle, Mithra s'impose sous Commode et, avec les

Sévères, les dieux syriens parmi lesquels Hélios, seigneur d'Emèse. En lui, Rome se soumet au culte sémitique du soleil qu'établira définitivement Aurélien, dans un effort d'universalisme politique et religieux et sous la forme romanisée de culte du Sol Invictus. Enfin, réalisant le rêve grandiose d'Aurélien, Constantin instaure la foi chrétienne comme religion officielle de l'Etat romain. Là-dessus, Fr. Altheim termine son ouvrage, en caractérisant — avec quelle perspicacité — « le personnage qui a déterminé toute l'époque qui allait suivre » (p. 329) : le moyen âge peut commencer.

Nous nous permettrons de signaler deux points, — deux riens !, — avec lesquels il est permis de ne pas être d'accord. L'auteur affirme (p. 35) que la ville de Spina fut détruite par l'invasion gauloise vers la fin du IV^e^ s. Ne vaut-il pas mieux croire qu'elle fut anéantie par l'inondation? Ensuite, l'auteur (p. 123) semble reporter la date du rouleau A d'Isaïe, trouvé à la Mer Morte, à la fin du 2^e^ s. après J.C. Il nous est assez difficile d'admettre cette datation et nous avouons comprendre avec peine les arguments sur lesquels l'A. fonde son opinion.

Cela dit, rappelons que l'A. se proposait « de présenter à un cercle assez étendu de lecteurs éclairés le nouveau tableau de la religion romaine » auquel il travaille depuis 20 ans. La longueur même de ce compte rendu suffit à prouver que, selon nous, le livre réalise parfaitement cette promesse. P. Maon, S. J.

J. Beaujeu. — *La religion romaine à l'apogée de l'empire.* I. *La politique religieuse des Antonins (96-192).* Collection d'Etudes Anciennes. Paris, Les Belles Lettres, 1955, 25 × 16 cm., 452 p., 5 pl.

Le but que l'auteur énonce dans sa préface est d'analyser l'action de chaque empereur antonin en matière religieuse, d'en déceler les intentions, d'en dégager enfin traits communs et divergences, afin d'en apprécier la portée. C'est dire que l'A. se propose une œuvre considérable.

Le premier chapitre étudie *le Moment* (pp. 21-52). Brièvement l'A. y décrit l'état de l'empire au début du 2^e^ s. : époque de cohésion politique et de paix, où l'empereur a su faire accepter une formule satisfaisante de despotisme éclairé et où l'élévation des provinciaux répond à la prospérité des provinces. Mais, ombres au tableau, la moralité se décompose et la crise religieuse devient fatale, avec la désagrégation de la religion traditionnelle. Déjà, les empereurs précédents avaient essayé leurs remèdes : traditionalisme d'Auguste et de ses successeurs, hellénisme et orientalisme des Flaviens. A leur tour, les Antonins ne pourront pas « esquiver les options fondamentales qui s'imposent à tout chef politique, placé à un carrefour de l'histoire » (p. 51).

Tandis que Nerva, accaparé par les problèmes politiques, se contente de restaurer la religion traditionnelle, sans nouveautés, *Trajan* (Chap. II, pp. 53-111) encourage l'élaboration d'une théologie impériale, fondée sur quatre points d'appui : Jupiter, Dieu suprême, — l'empereur, incarnation de sa puissance et de sa volonté, — Hercule, modèle de vaillance, — et Rome, capitale du monde et siège des dieux. Système commode contre lequel, seuls, les juifs et les chrétiens devaient s'élever. Trajan fut d'abord un politique qui ne chercha qu'une base théocratique solide pour le régime impérial, respectueux des consciences autant que de la tradition.

L'étude de la politique religieuse d'*Hadrien* (Chap. III, pp. 112-278) constitue de très loin la partie la plus volumineuse de l'ouvrage. En vue d'assurer à son pouvoir temporel la consécration religieuse indispensable, Hadrien se pose en champion de la religion traditionnelle de l'Etat : avec ferveur, il restaure les anciens temples dont le Panthéon d'Agrippa et la Maison des Augures, il construit des sanctuaires nouveaux comme celui de la Bona Dea. Imitateur d'Auguste, il consacre un temple grandiose au nom de Vénus et de Rome en l'honneur de qui il institue un culte renouvelé. Mais, parallèlement, Hadrien se fait le promoteur de l'influence grecque. Il est initié à ses mystères, il fait en Grèce de nombreuses fondations et nous savons qu'il passa dans le monde grec près de la moitié de son règne. Enfin, dans l'orient grec naquit le double culte d'Hadrien-Zeus, réponse hellénique à la religion de Vénus et de Rome, mais réponse qu'à Rome même, Hadrien, prudemment, se garda de proposer... Le

troisième trait saillant de l'attitude religieuse d'Hadrien fut sa dévotion aux divinités alexandrines et c'est en Egypte aussi que naquit le culte éphémère d'Antinoos. Pour comprendre la politique religieuse de l'empereur, il faut la replacer dans l'ensemble de sa politique impériale dont la fin suprême fut, après la restauration par Trajan, la sauvegarde et l'enrichissement de la civilisation gréco-romaine.

En face d'Hadrien, le règne d'*Antonin* (Chap. IV, pp. 279-330) apparaît comme une période d'ordre et de mesure. Antonin, au centre de son empire qui connait le nouvel Age d'Or, incarne la Pietas attentive, la fidélité à la tradition. Pourtant le prince ne manqua pas d'étendre la renaissance hellénique, promue par son prédécesseur, mais en vue de rajeunir, sans défiguration, la religion traditionnelle, et de la restaurer sans contamination. Sous ce règne renaît donc l'équilibre entre toutes les forces spirituelles de l'empire; équilibre fragile qui n'allait pas tarder à s'effondrer.

Le drame de *Marc-Aurèle* (Chap. V, pp. 331-368) provient de la rencontre de deux facteurs : son attitude philosophique et les calamités extérieures. A bon droit, l'A. peut qualifier son règne de nouvel Age de Fer. L'empereur combat la « superstition » mais il s'accommode du « tumulte sacré » qui se déchaîne. Avec son accord, « aux manifestations de la piété traditionnelle se mêlèrent les sacra peregrina » (p. 368) et seuls, les chrétiens payèrent la note de ces temps malheureux. Nous signalerons ici les observations intéressantes de l'A. sur la politique de Marc-Aurèle à l'égard des chrétiens (pp. 353-358).

Après la tourmente, le règne de *Commode* (chap. VI, pp. 369-412) se présente dès l'abord comme un retour à l'Age d'Or. Le prince respecte les institutions traditionnelles et sa piété à leur endroit ne se démentit jamais. Mais, avec lui, l'orient triomphe avec fracas : Mithra, Sérapis et Cybèle s'installent définitivement dans l'Etat. Commode leur assure un appui tapageur et enthousiaste et, pour la première fois, on voit un empereur vivant se donner pour un dieu nouveau et se faire adorer comme tel. Par là, Commode s'oppose à la tradition augustéenne de mesure qui avait fait refuser à tous ses successeurs les honneurs de la divinisation. Mais sa piété extravagante reflète la fermentation religieuse et mystique de son temps. Commode ouvre le 3e s. : porté par son époque, il abandonne les traditions branlantes pour percer une voie, encore chaotique et tumultueuse, à la rénovation qui suivra.

L'A. termine son ouvrage par une brève conclusion, en forme de *Vue d'ensemble* (chap. VII, pp. 413-429) et de résumé.

Il nous reste à le remercier de nous apporter, sur la religion des Antonins, l'étude approfondie et récente qui nous manquait. Etude honnête et consciencieuse, surabondamment informée et qui s'appuie entre autres sur un art très sûr d'interpréter les documents archéologiques et numismatiques, très importants pour cette époque. Signalons un ensemble de planches suggestives et, surtout, une bibliographie dont le grand mérite est d'être pratique et très suffisante sans en être « babylonienne » pour autant... P. Maon, S. J.

Mélanges Isidore Lévy. Coll. Annuaire de l'Institut de philologie et d'histoire orientales et slaves. Tome XIII (1953). Bruxelles, Secrétariat des Edit. de l'Institut, 1955, 25 × 16 cm., xx-672 p. Prix : 600 frs.

Ce treizième tome de l'*Annuaire de l'Institut de philologie et d'histoire orientales et slaves* ne contient aucun article consacré à un sujet spécifiquement byzantin ou slave. Il doit sans doute cette carence, assez exceptionnelle, au fait que le volume a été dédié à M. Isidore Lévy, professeur d'histoire des religions, et en particulier des origines chrétiennes, à l'Université libre de Bruxelles. Dès lors la grande majorité des collaborateurs et des contributions sollicitées relèvent plus ou moins de cette discipline. Et même dans celle-ci, immense en soi, les secteurs les plus favorisés ont été ceux qui se rapprochaient le plus des travaux et recherches personnelles de M. Lévy. Si l'on excepte, en effet, une contribution sur les religions ou civilisations américaines, deux sur les nord-africaines, deux sur l'arabe et enfin un hors-d'œuvre, assez curieux, sur l'influence de l'antiquité dans l'éloquence révolutionnaire des années 1789 et suivan-

tes, toutes les autres, 31 en tout, c'est-à-dire la grande majorité, se meuvent dans le champ des religions et civilisations antiques, classiques pourrait-on dire, du monde méditerranéen : assyrienne, accadienne et sumérienne (Albright, Eissfeldt, Jestin, A. Lewy, J. Lewy), juive (Ancien Testament, judaïsme pré- et post-chrétien) (Bickerman, Cantineau, Cohen, Dupont-Sommer, Noth, Revah, Schreiden, Vajda); égyptienne (Posener, Strackmans); grecque et hellénique (Carnoy, Deroy, Henne, Lambrechts, J. et L. Robert, Schwartz, Seyrig, Grégoire et Orgels); romaine (Maréchal, Pflaum, Préaux, Renard) et enfin chrétienne (Dulière, Herrmann, Moreau, Scheidweiler). Dans cette masse de contributions, nous ne pouvons rappeler ici que les titres de celles qui intéressent de plus près nos études. La très grande majorité éclairent les religions et civilisations de l'Ancien Testament : Albright, *The New Assyro-Tyrian Synchronism and the Chronology of Tyre*; Cantineau, *L'enclise au verbe en hébreu biblique*; Dupont-Sommer, *Les autels à encens de Lakish*; Eissfeldt, *Adrammelek und Demarus*; Jestin, *L'esprit religieux sumérien dans son cadre*; H. Lewy, *On some Problems of Kassite and Assyrian Chronology*; J. Lewy, *Šubat-Enlil*; Noth, *Das alttestamentliche Bundschliessen im Lichte eines Mari-Textes*; Schreiden, *Les entreprises navales du roi Salomon*; Strackmans, *A propos d'un texte relatif à la circoncision égyptienne*. On pourra y joindre quelques contributions sur la période hellénistique qui éclairent soit l'Ancien soit le Nouveau Testament : Bickerman, *Une question d'authenticité : les privilèges juifs*; Lambrechts, *La résurrection d'Adonis*; Schwartz, *Note sur la famille de Philon d'Alexandrie*. Vis-à-vis de cette part considérable dont un exégète de l'Ancien Testament fera certainement son profit, celle faite aux origines chrétiennes se réduit à un court article de Dulière, *La révélation par songe dans l'Evangile de Matthieu* (sur la quintuple mention d'un songe dans l'évangile de l'enfance). Trois autres contributions pourraient se rattacher à l'histoire ecclésiastique ancienne : Herrmann, *La faux prophète à la cigogne* (histoire d'un charlatan séducteur de foule au temps d'Antonin le Pieux, qui aurait été chrétien; mais l'argumentation de M. Herrmann nous paraît vraiment bien ténue); Scheidweiler, *Besitzen wir das lateinische Original des römischen Synodalschreibens vom Jahre 371?*; Moreau, *Sur un passage d'Ammien Marcellin* (*XXX, 5, 11, 12*) (condamnation à mort portée par l'empereur Valentinien I contre le païen Faustinus pour avoir tué un âne à des fins magiques! Cette sévérité ne s'expliquerait pas s'il n'y avait eu dans le geste de Faustinus une parodie sacrilège d'un rite chrétien, peut-être le rite eucharistique. L'hypothèse de M. Moreau nous paraît possible, mais loin encore d'être démontrée).

Ch. Martin, S. J.

ETUDES BYZANTINES

G. Ostrogorsky. — *Quelques problèmes d'histoire de la paysannerie byzantine.* Coll. Corpus Bruxellense Historiae Byzantinae, subsidia II. Bruxelles, Edit. de l'Institut de philologie et d'histoire orientales et slaves, 1956, 25 × 16 cm., 80 p. Prix : 90 frs.

Cet opuscule d'Ostrogorsky reproduit quatre conférences faites au Collège de France en 1955, sur « quelques problèmes d'histoire de la paysannerie byzantine ». Il éclaircit, en particulier, et précise en plusieurs points la notion fondamentale de « parèque » (πάροικος) par laquelle le paysan byzantin est généralement désigné. Le sens fondamental de ce terme, malgré certaines évolutions ou imprécisions de détail dans son emploi au cours des siècles, paraît avoir été celui d'un homme lié à un patron (Etat, seigneur, monastère) et grevé, à l'avantage de celui-ci, de redevances et de servitudes, en vertu de sa fixation légale à une terre, qu'il en soit lui-même propriétaire, ou simplement affecté à elle pour la mettre en valeur (le propriétaire de la terre étant dans ce cas l'Etat, le seigneur, ou le monastère). Il semble bien que ce fut là la condition la plus ordinaire du paysannat byzantin depuis le X^e^ siècle, la classe de plus en plus affaiblie et appauvrie des paysans libres et des stratiotes autrefois dotés de terres par les soins de l'administration impériale ayant été graduellement absorbée à partir de

cette époque par les grands propriétaires en voie de croissance, seigneurs et monastères, sans oublier l'Etat lui-même. Car l'Etat lui aussi (ce fait n'a peut-être pas été souligné suffisamment jusqu'ici) a également possédé, et en grand nombre, ses parèques. Il y tenait d'autant plus qu'il tirait d'eux une partie considérable de ses revenus. On comprend aussi pourquoi, dans ces conditions, l'administration centrale s'est attachée avec tant d'insistance à contrôler et restreindre les agissements des féodaux et monastères toujours soucieux d'accaparer et d'utiliser le plus grand nombre possible de parèques dans leurs domaines grandissants. La sollicitude qu'il portait à ceux-ci contre le seigneur ou l'higoumène qui essayaient de les attirer dans leur mouvance, n'était pas exercée, en réalité, en sa faveur mais bien plutôt en vue de le conserver ou de le récupérer à son propre profit. La lutte ne se localisait pas entre grands et petits propriétaires, mais bien entre le pouvoir central et les puissances féodales. Le petit propriétaire et son bien-être social comme tel n'était pas l'enjeu de cette bataille mais bien ses redevances et ses services (cfr p. 16). La paréquie était d'ailleurs très loin d'être un esclavage (que Byzance ne paraît plus avoir connu que d'une façon très limitée et sans cesse décroissante), puisque le parèque pouvait même être propriétaire de la terre qu'il cultivait, et intenter procès contre son patron, mais c'était une dépendance de services légalement admise et dont il ne pouvait se défaire à son gré. Même, si par suite de guerres ou autre cause il échappait à un propriétaire, l'Etat avait le droit de le reprendre à son compte ou de l'attribuer à un autre patron, selon les nécessités ou avantages économiques de l'opération. Tel est, nous semble-t-il, l'essentiel des vues, en partie nouvelles, exposées dans cet opuscule par M. Ostrogorsky. On en prendra d'autant plus volontiers connaissance que son exposé se développe d'une façon très claire et accessible. Non seulement les byzantinistes, les sociologues et les médiévistes occidentaux le liront avec profit, mais même le grand public, soucieux d'étendre son cercle de connaissances. L'étude de M. Ostrogorsky s'intègre aussi très harmonieusement dans la ligne de ses recherches personnelles et ses « Quelques problèmes d'histoire... » constituent en fait un appendice suggestif à son ouvrage « Pour l'histoire de la féodalité byzantine » (cfr *N.R.Th.*, 78, 1956, pp. 327-328), dont il partage toutes les qualités d'érudition sobre et sûre. Ch. Martin, S. J.

Dumbarton Oaks Papers. Number Eight. Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1954, 30 × 22 cm., x-330 p. Prix : 7,50 $.

La Direction de la *Dumbarton Oaks Research Library and Collection,* filiale à Washington de la *Harvard University* de Cambridge (U.S.A.) a tenu à rendre hommage par ce huitième tome de ses *Papers* au grand scholar américain que fut Rob. P. Blake († 1950), professeur d'histoire à *Harvard University,* et par surcroît vigoureux promoteur de l'Institution de *Dumbarton Oaks.* C'est une assez curieuse destinée de savant que celle de Blake. Elle le conduisit des confins extrêmes de l'Ouest américain (il était né à San Francisco et acheva ses premières études universitaires à l'*University of California*) à la chaire d'histoire qu'il occupa définitivement à Harvard en 1930 en qualité de professeur ordinaire par un périple de voyages et d'aventures dans l'Europe et l'Asie occidentale qui devait marquer profondément sa formation historique et philologique. Elève d'Eduard Meyer à Berlin en 1910, puis de Marr à Saint-Pétersbourg, il devait acquérir, avec un sens affiné de l'histoire et de la linguistique, une connaissance exceptionnelle des langues et des civilisations de ces régions asiatiques intermédiaires entre la Russie et Byzance : la Géorgie, le Caucase, l'Arménie, la Perse, la Turquie d'Asie. Sur cette formation planait ce je ne sais quoi de fini et de vivant que donne seul le contact immédiat des lieux, des hommes et des choses et tel que peuvent le créer un séjour prolongé et une attention toujours en éveil. Ainsi magnifiquement doué par la nature et doté d'une expérience très vaste, acquise à une époque particulièrement agitée (tout cela se passait entre les années 1914 et 1920) Blake pouvait aborder de pied ferme la carrière de l'enseignement de l'histoire. Attaché définitivement à l'Université de Harvard en qualité d'*instructor* en 1920, il y gravit aisément les degrés de la carrière professorale. Il y joignit de 1928 à 1937 la charge de directeur de la Bibliothèque universitaire et par la suite, à Dumbarton Oaks, la mise sur pied de deux cata-

logues importants. Son intérêt de chercheur s'est surtout dirigé vers les littératures chrétiennes géorgienne, arménienne et grecque : éditions de textes bibliques et patristiques qu'ont accueillis la *Revue de l'Orient chrétien,* les *Analecta Bollandiana,* la *Patrologia orientalia* et l'*Harvard theological Review.* C'est par là qu'il intéresse nos études. Les dix contributions qui ont été insérées dans le volume commémoratif de Blake sont l'œuvre de savants qualifiés, et conformément à l'esprit de la collection (cfr *N.R.Th.,* 1955, pp. 205-206) se rapportent à l'ancienne civilisation grecque d'époque chrétienne et byzantine. Nous ne pouvons que les signaler brièvement. Deux d'entre elles : E. Kitzinger, *The Cult of Images in the Age before Iconoclasm,* et M. V. Anastos, *The Ethical Theory of Images formulated by the Iconoclasts in 754 and 815* complètent le *symposium* sur l'Iconoclasme qui avait débuté dans le volume précédent par les trois travaux de Ladner, Alexander et Dvornik (cfr *N.R.Th., loc. cit.*). Deux autres contributions de R. J. H. Jenkins, *The classical Background of the Scriptores Post-Theophanem* et A. Dain, *La transmission des textes littéraires classiques de Photius à Constantin Porphyrogénète,* soulignent la permanence de la culture littéraire classique à l'époque de Byzance (ses traces dans la *Vita Basilii* au Livre V du *Theophanes continuatus*) ainsi que les problèmes de la transmission des textes, en particulier par la voie de la « translitération » ou passage de l'onciale à la minuscule dans leur transcription. Deux autres encore décrivent des pièces appartenant aux collections archéologiques de *Dumbarton Oaks* : A. Grabar, *Un nouveau reliquaire de saint Demetrios* et A. Jamme, *Inscriptions on the Sabaean Bronze Horse of the Dumbarton.* A quoi s'ajoute celle, très détaillée, du même Prof. Grabar sur le splendide rouleau liturgique illustré conservé à la Bibliothèque patriarcale de Jérusalem. Enfin, des trois dernières, celle de M. Banner détermine l'apport d'Origène (surtout dans son *Contre Celse*) à la formation de la doctrine chrétienne de la loi naturelle, par comparaison avec celles de l'antique philosophie païenne; celle de Der Nernessian présente la traduction anglaise de la version arménienne, très libre, des homélies d'Eusèbe d'Alexandrie sur le *Descensus ad inferos* et la victoire du Christ sur l'enfer; enfin celle de M. Wolff est consacrée à une série de problèmes politico-religieux qui ont agité le patriarcat latin de Constantinople durant son éphémère existence (1204-1261). Comme toujours la présentation extérieure du volume est impeccable. Ch. Martin, S. J.

NOTES BIBLIOGRAPHIQUES

Pastorale et prédication

R. Guerre et M. Zinty. — *Des prêtres pour la jeunesse ouvrière.* Paris, Edit. Ouvrières, 1956, 19 × 14 cm., 144 p. Prix : 270 frs. — La perspective du livre entier est une perspective de foi. Faits très simples, anecdotes, fragments de lettres discrètement et judicieusement commentés apprennent à jeter « un regard de foi sur la vie des jeunes travailleurs », à les *écouter,* à les comprendre. On découvre peu à peu comment Dieu travaille en eux et combien ils peuvent aider les prêtres à mener une vie plus pleinement sacerdotale. Quelques suggestions pratiques, excellentes, dans le troisième chapitre : « les temps forts de l'aumônier éducateur ». Ce livre fait mieux comprendre la vraie nature de la J.O.C. et sa nécessité. D'une lecture facile et attrayante, il invite à la méditation. S'il ne pénètre pas jusqu'au cœur du mystère de l'Eglise apostolique, de la communauté — envoyée par le Père — d'abord aux petits, il prépare ses lecteurs à découvrir ce mystère en acceptant de le vivre davantage. — A. H.

H. Schürmann. — *Worte des Herrn.* Jesus Botschaft vom Königtum Gottes. Leipzig, St-Benno Verlag, 1955, 15 × 10 cm., viii-412 p. — 261 paroles du Seigneur, telles que nous les ont transmises les Evangiles, ont été groupées par l'auteur en 25 « thèmes ». Ceux-ci détaillent le message du Christ sur le Royaume de Dieu selon un plan basé à la fois sur la structure interne du message et sur les réactions provoquées par son annonce. Un bref commentaire met en valeur le contenu de chaque texte. Cet ouvrage, auquel doit faire suite un travail similaire sur les actions du Christ, rendra service pour la méditation et la prédication. — L. R.

O. Casel. — *La véritable image de l'homme.* Coll. du Cyprès. Bruges, Beyaert, 1954, 20 × 13 cm., 216 p. Prix : 60 frs. — Conférences données par Dom Casel, à une communauté de moines durant un carême. L'orateur présente à leur contemplation le Christ agonisant, mourant, ressuscitant, à jamais constitué chef et sauveur de l'humanité. Aussi est-ce désormais en Lui seul que l'homme pourra devenir parfaitement homme, réaliser « la véritable image de l'homme ». Vérité universelle valable non seulement pour les moines mais aussi pour tous les hommes : pour chacun d'eux Jésus est l'unique voie qui mène à la vraie vie. — J. D.

J. Schanz. — *Leidverklärung.* Munich, Ars Sacra, 1955, 18 × 12 cm., 144 p. Prix : 6,80 marks. — Ces pages ont été écrites au sanatorium de Davos et sont dédiées aux malades. Mais elles intéressent tout chrétien qui s'interroge sur le sens de la souffrance et cherche une réponse dans une meilleure intelligence de sa religion. La destinée chrétienne s'accomplit, à la suite du Seigneur, dans le mystère de la mort et de la résurrection du Christ. Ce mystère est présent dans le Sacrifice de la Messe, qui reproduit dans ses moments essentiels, les principales étapes de la Passion, de la Cène à la Croix. Il est aussi présent dans les sept sacrements, dont chacun est une participation à un aspect particulier de la souffrance de Jésus. Il se réalise enfin dans les sept vertus, cardinales et théologales, par lesquelles l'âme chrétienne refait la montée du Calvaire, jusqu'à la pleine conformité à l'Amour crucifié. Telles sont les trois parties du livre. On appréciera ces chapitres qui, sous leur construction, à première vue un peu subtile, livrent une riche doctrine basée sur une solide information et une expérience personnelle de la souffrance. — J. B.

P. Lippert, S. J. — *Von Wundern und Geheimnissen.* Munich, Ars Sacra J. Müller, 1953, 19 × 13 cm., 264 p. Prix : broché 8,40 marks ; relié 11,60 marks. — Ces douze conférences lues à la Radio Bavaroise en 1933 suivirent une autre série traitant « de la Loi et de l'Amour ». Elles développent les assises dogmatiques de la morale. Mais elles le font avec cette préoccupation constante dans toute l'œuvre du P. Lippert : faire que les dogmes qui pour tant de chrétiens ne sont plus que des énoncés catéchétiques abstraits redeviennent des réalités transformant radicalement leur vie, soient comme un ferment de jeunesse et de maturité qui les achemine à la plénitude des enfants de Dieu. Tout dogme a pour noyau un événement ; il est une manifestation de la splendeur et de l'amour paternel de Dieu, une modification de notre histoire qui cesse d'être une énigme, pour devenir un écho et une image temporelle de l'éternité divine. En cela seul il est déjà « une merveille et un mystère ». Il l'est encore par la réponse de l'homme à cette interpellation divine : l'assentiment de l'esprit et l'engagement de la volonté par la foi et la charité théologales le font pénétrer dans le mystère de l'Incarnation, de la Trinité, de la Rédemption, de l'Eucharistie et de la Grâce et lui ouvrent les merveilles de ce Dieu à la fois si lointain et si proche. — J. B.

F. Mollat, S. J. — *Le Seigneur est mon berger.* Coll. La vie intérieure. Paris, Aubier, 1956, 19 × 12 cm., 206 p. Prix : 540 frs. — « Le Seigneur est mon berger dans toute sa vie, à commencer par la crèche pour finir au Calvaire et aux mystères de la vie glorieuse. Il connaît ses brebis et celles-ci le connaissent. Il est venu pour qu'elles aient la vie, et l'aient en abondance : il est le bon Pasteur ». Ces méditations sur la vie du Christ ont été proposées aux récollections ecclésiastiques. Elles conviennent également aux chrétiens désireux d'approfondir par la méditation leur vie intérieure. La préface en souligne à bon droit la simplicité. Elle ajoute : « Vos méditations excellent à laisser, dans l'intimité avec le Seigneur, la même intimité qu'ont connue les apôtres en Palestine. » — E. D.

S. Pidoux de la Maduère. — *Ayez confiance* (Causeries Religieuses prononcées au poste de Radio-Luxembourg du 17 avril au 3 juillet 1955). Paris, Spes, 1956, 19 × 12 cm., 94 p. Prix : 180 frs. — Cette recommandation est toujours la bienvenue : elle répond à ceux qui ne parlent que d'angoisse et de désespoir devant l'absurdité du monde. Dans ces douze causeries prononcées à Radio-Luxembourg, l'auteur redit le message de l'Evangile : « Confiance,

j'ai vaincu le monde ». Message qu'ont entendu tous ceux qui ne se sont pas contentés de gémir sur des maux réels, mais se sont employés de tout leur pouvoir à lutter contre eux. — E. D.

OUVRAGES ENVOYES A LA REDACTION

AMBROISE DE MILAN. — *Traité sur l'évangile de S. Luc.* I. *Livres I-VI.* Edit. G. TISSOT, O.S.B., Paris, Edit. du Cerf, 1956, 275-231 p.

AURELI AUGUSTINI (S.) — *Opera,* Sect. VI. Pars III. *De libero arbitrio* Rec. G. M. GREEN. Vienne, Hoelder-Pichler-Tempsky, 1956, XXII-164 p. $ 4.

BESTE U., O.S.B. — *Introductio in Codicem.* 4e édit., Naples, d'Auria, 1956, 1098 p. 6.000 ou 6.750 lires.

BONAVENTURA DA BAGNOREGIO (S.). — *Opuscoli Mistici.* Milan, Vita e Pensiero, 1957, 328 p. 800 lires.

BONSIRVEN J., S. J. — *Le témoin du Verbe. Le disciple bien-aimé.* Toulouse, Apostolat de la Prière, 1956, 20 × 15 cm., 240 p. Prix : 690 frs.

BORNKAMM G. — *Jesus von Nazareth.* Stuttgart, Kohlhammer, 1956, 214 p. 3,60 marks.

BRASÓ G. M. — *Liturgia y espiritualidad.* Abbaye de Montserrat, 1956, 398 p.

BROWN L. W. — *The Indian Christians of St. Thomas.* Cambridge, University Press, 1956, XII-315 p. 40 sh.

DE BRUIN P., S. J. — *Het sociaal probleem.* Anvers-Amsterdam, Standaard-Boekhandel, 1956, 311 p. broché 190 frs ; relié 230 frs.

Doctrine (La) de la grâce dans les documents de l'Eglise : Carthage 418 - S. Célestin - Orange 529 - Trente. Beyrouth, Imprimerie Catholique, 1956, 44 p.

Doctrine (La) sociale de l'Eglise dans l'éducation. Montréal, Institut social populaire, 1956, 238 p. 2 $.

DUMÉRY H. — *La foi n'est pas un cri.* Paris-Tournai, Casterman, 1957, 192 p. 75 frs b. ou 540 frs fr.

ECKHART (Meister). — *Die lateinischen Werke.* Band II. *Expositio Libri Exodi.* Lief. 2. Hrsg. v. K. WEISS. Stuttgart, Kohlhammer, 1956, p. 65-128. 4,80 mks.

FILOGRASSI I., S. J. *De sanctissima Eucharistia.* 6e édit. Rome, Université Grégorienne, 1957, 484 p.

Filosofia e Simbolismo. Rome, Fr. Bocca, 1956, 310 p.

FRAUWALLNER E. — *Geschichte der indischen Philosophie.* Band II. Salzburg, O. Müller, 1956, 350 p. 88 S.

HAMMAN A., O.F.M. — *Il mistero della salvezza.* Milan, Vita e Pensiero, 1956, VIII-208 p. 800 lires.

Handbuch zum katholischen Katechismus, hrsg. v. F. SCHREIBMAYR, Kl. TILMANN, H. FISCHER, J. WIGGERS u. A. BURKART. Band I. *Von Gott und unsrer Erlösung.* 2er Halbband. Fribourg-en-Br., Herder, 1956, p. VIII et 223-493.

HASENFUSS H. — *Herman Schell als existentieller Denker und Theologe. Zum 50.Todestag.* Wurzbourg, Echter-Verlag, 1956, 328 p. 24 marks.

HENTSCHKE R. — *Die Stellung der vorexilischen Schriftpropheten zum Kultus.* Berlin, A. Töpelmann, 1957, VIII-176 p. 20 marks.

HUBERTUS VAN GROESSEN, O.F.M.Cap. — *Het kerkelijk Recht voor Religieuzen.* 3e édit. Ruremonde-Maaseik, Romen en Zonen, 1956, XIV-382 p. 160 frs.

ISTACE G., A.A. — *Le Livre 1er du « De Doctrina Christiana » de saint Augustin.* Abbaye de Saint-Gérard, Scolasticat des Augustins de l'Assomption, 1956, 48 p. 30 frs b.

JENNY H. — *La messe pâque du Seigneur. Plans d'instructions sur la messe.* Paris, Edit. Fleurus, 1956, 128 p. 407 frs.

JULLIEN A. — *Cultura cristiana nella luce di Roma.* Rome, Desclée & Cie, 1956, 110 p. 600 lires.

KÜMMEL W. G. — *Verheissung und Erfüllung.* 3e édit., Zurich, Zwingli-Verlag, 1956, 158 p. 15 frs.

LACOUTURE J. et S. — *L'Egypte en mouvement.* Paris, Edit. du Seuil, 1956, 478 p. 1.200 frs.

LACROIX J. — *La sociologie d'Auguste Comte.* Paris, Presses Universitaires de France, 1956, IV-116 p. 240 frs.

Liturgica 1. Cardinali I. A. Schuster in memoriam. Abbaye de Montserrat, 1956, XX-600 p.

LOFFELD E., C.S.Sp. — *Le problème cardinal de la missiologie et des missions catholiques.* Rhenen, Edit. « Spiritus », 1956, XX-416 p.

MARITAIN J. — *Quatre essais sur l'esprit dans sa condition charnelle.* Paris, Alsatia, 1956, 272 p. 790 frs.

MERELL J. — *Bible v českých zemích od nejstarších dob do současnosti.* Prague, Česká katolická charita, 1956, 120 p. 96 repr., 6 hors-texte en couleurs. 58 Kcs.

MERVEILLE E., S. J. — *Iñigo de Loyola.* Vanves (Seine), 15 rue Marcheron, 1956, 34 photos. 550 frs.

Mischna (Die). III. Seder : *Naschim.* 6. Traktat : Sota. *(Die des Ehebruchs verdächtige)* hrsg. v. H. BIETENHARD. Berlin, A. Töpelmann, 1956, VIII-212 p. 26 marks.

MULERT H. et SCHOTT E. — *Konfessionskunde.* Berlin, A. Töpelmann, 1956, 3e édit., XXII-558 p. 28,50 marks.

NAUROIS Cl. — *Dieu contre Dieu?* Fribourg, Edit. Saint-Paul, 1956, 298 p. 10 frs.

NEUNHEUSER B., O.S.B. — *Handbuch der Dogmengeschichte.* Bd. IV : *Sakramente.* Fasc. 2 : *Taufe und Firmung.* Fribourg-en-Br., Herder, 1956, VI-110 p. 15 marks ; en souscription : 12,80 marks.

New Testament Abstracts. Vol. I. No. 1. Fall 1956. Weston College, 1956, 84 p. $ 1.00.

NICOLAI DE CUSA. — *De Pace Fidei cum epistula ad Ioannem de Segobia,* edid. R. KLIBANSKY et H. BASCOUR, O.S.B. Londres, The Warburg Institute, 1956, LVIII-135 p., 4 planch. 2/10/—.

NOTH M. — *Die Welt des Alten Testaments.* 3e édit., Berlin, Töpelmann, 1957, XV-320 p., 4 reprod. 20,50 marks.

OHM Th. — *Wichtige Daten der Missionsgeschichte.* Munster, Aschendorff, 1956, 200 p. 12,50 marks.

PARROT A. — *Babylone et l'Ancien Testament.* Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1956, 142 p. 6,25 frs.

PEUCKERT W.-E. — *Pansophie.* 2e édit., Berlin, E. Schmidt, 1956, XVIII-533 p. 35 marks.

Prêtre (Le) éducateur des adultes. Louvain, Nauwelaerts, 1956, 144 p. 40 frs.

Proceedings Second Annual Meeting of the Society of Catholic College Teachers of Sacred Doctrine. April 2-3, 1956. University of Notre Dame. Washington, Dunbarton College of Holy Cross, 1956, 132 p. $ 3.00.

RAHNER H. — *Ignatius von Loyola. Geistliche Briefe.* 3e édit., Einsiedeln, Benziger, 1956, 340 p. 14,80 frs.

Reallexikon zur deutschen Kunstgeschichte. Fasc. 44 : *Ei-Einsiedler.* Stuttgart, A. Druckenmüller, 1956, col. 897-1024. 10 marks.

ROCHÉ E., S. J. — *Evangile de Notre-Dame et attitudes chrétiennes.* Paris, Alsatia, 1954, 94 p.

RODRIGO L., S. J. — *Praelectiones theologico-morales comillenses.* Series I. *Theologia moralis fundamentalis.* Tomus IV. *Tractatus de conscientia morali.* II. Santander, Sal Terrae, 1956, XXVIII-900 p.

SCHAEFFER Cl. F.-A. — *Mission de Ras Shamra.* Tome VIII. *Ugaritica III.* Paris, Geuthner, 1956, XII-304 p., X pl., 239 fig. 4.000 frs.

TEILHARD DE CHARDIN P. — *Œuvres. 2. L'apparition de l'homme.* Paris, Edit. du Seuil, 1956, 376 p. 800 frs.

TERTULLIAN. — *The Treatise against Hermogenes.* Trad. et ann. de J. H. WASZINK. Londres, Longmans, Green and Co., 1956, VI-178 p. 21 sh.

TILL W. C. — *Die gnostischen Schriften des koptischen Papyrus Berolinensis 8502.* Berlin, Akademie-Verlag, 1955, XIV-328 p. 54 marks.

VANDENBERGHE B. H. — *Saint Vincent Ferrier.* Extraits de sermons et fioretti. Namur, Edit. du Soleil Levant, 1956, 190 p. 48 frs.

VEIT L. A. & LENHART L. — *Kirche und Volksfrömmigkeit im Zeitalter des Barock.* Fribourg-en-Br., Herder, 1956, XII-332 p. 19,80 marks.

VELOSO A., S. J. — *Nas encruzilhadas do pensamento.* I. *Sob o signo de Descartes.* Porto, Livraria Apostolado da Imprensa, 1956, 300 p.

VILLAIN M. — *L'abbé Paul Couturier.* Paris-Tournai, Casterman, 1957, 384 p. 120 frs belges.

Les Gérants : ETABLISSEMENTS CASTERMAN, S. A.
Administrateur-délégué : LOUIS CASTERMAN, Tournai.

Imprimé en Belgique — *Printed in Belgium.*